رسائل جامعية (٢٥)

منهج الإمام ابن أبي العز الحنفي وآراؤه في العقيدة من خلال شرحه للطحاوية

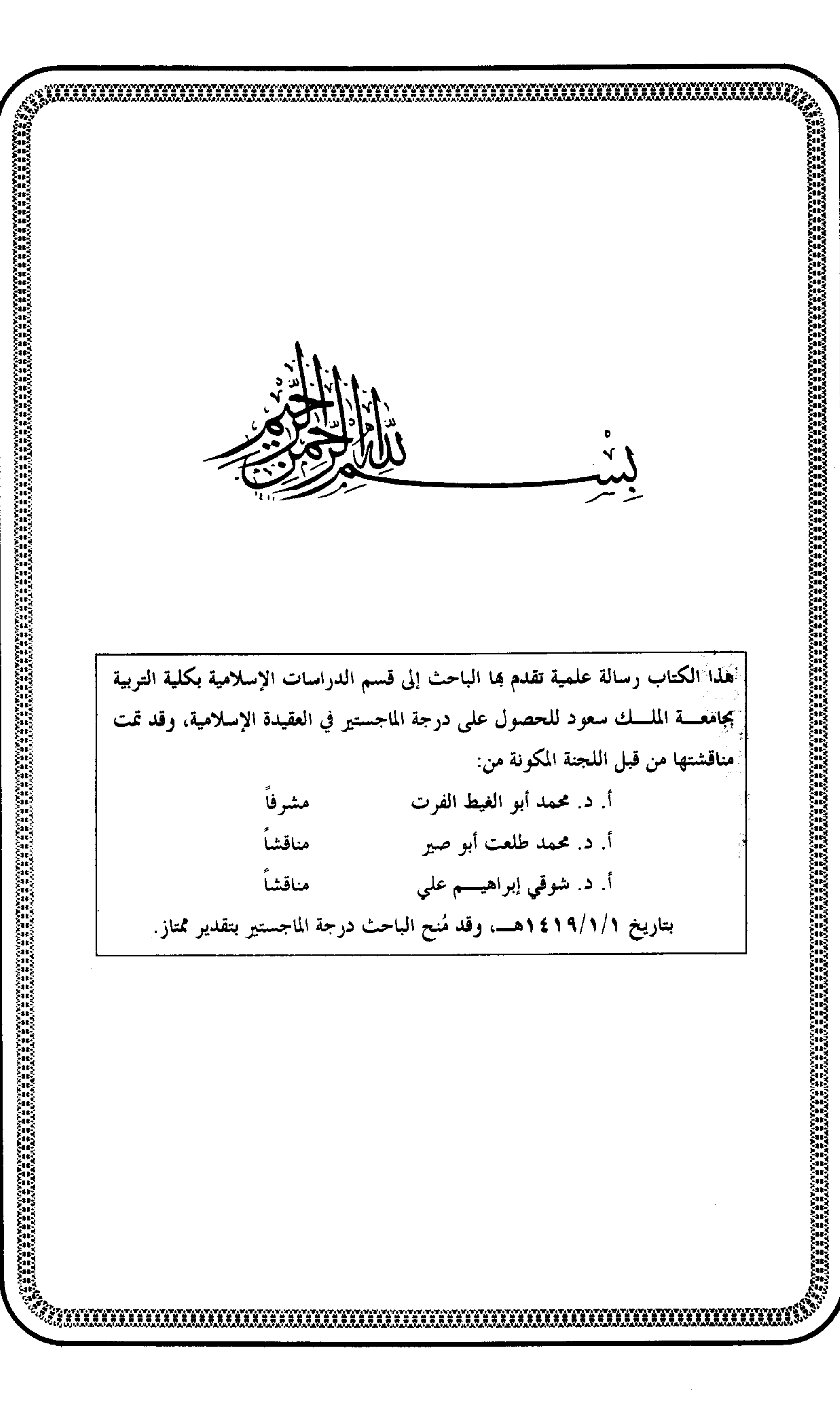
تأليف

عبد الله بن عبيد بن عباد الحافي
محاضر الثقافة الإسلامية بكلية الملك خالد العسكرية

تقديم

الشيخ الدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود
أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار ابن الجوزي



بسم الله الرحمن الرحيم

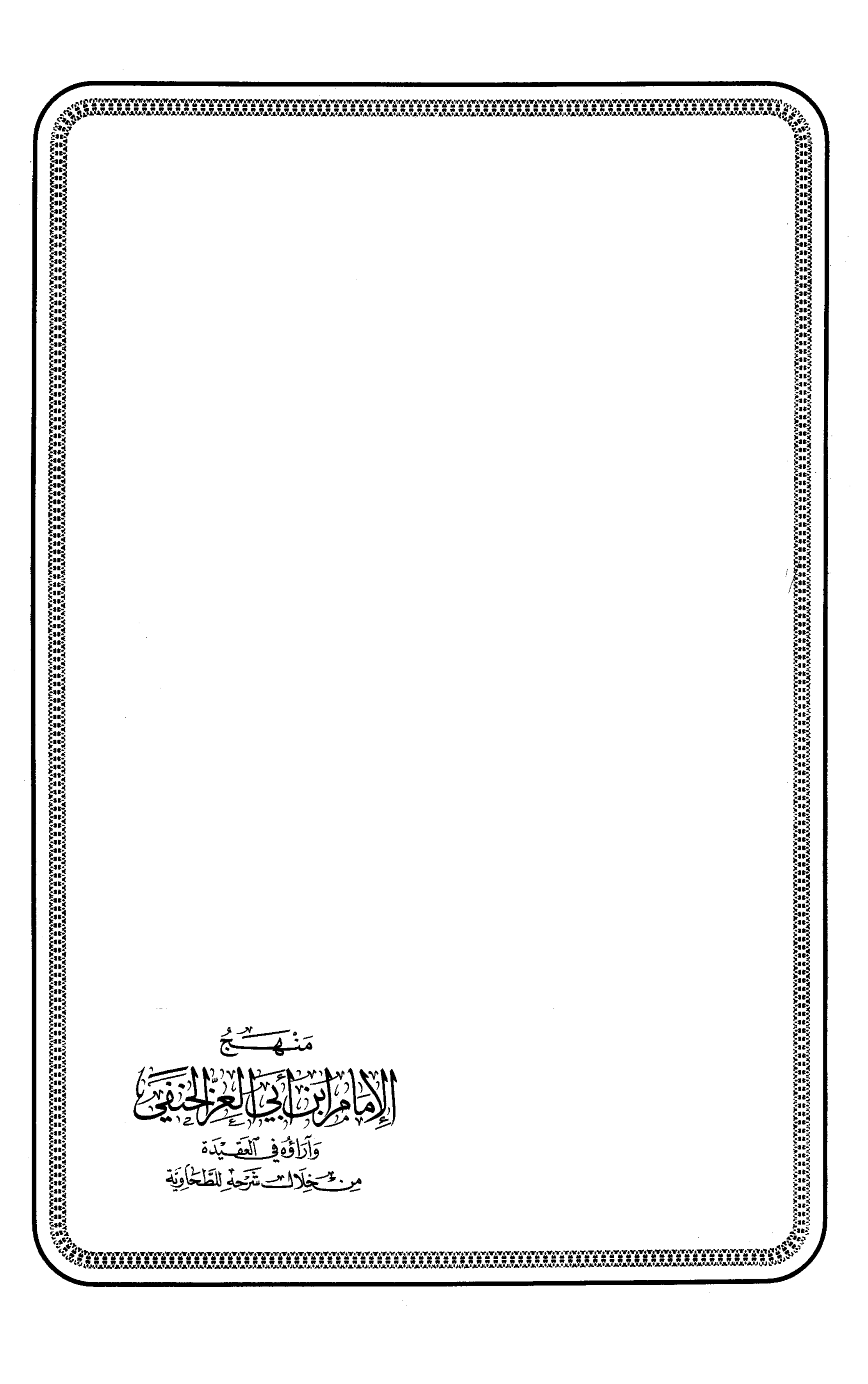
هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث إلى قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود للحصول على درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، وقد تمت مناقشتها من قبل اللجنة المكونة من:

أ. د. محمد أبو الغيط الفرت مشرفاً

أ. د. محمد طلعت أبو صير مناقشاً

أ. د. شوقي إبراهيم علي مناقشاً

بتاريخ ١٤١٩/١/١هـ، وقد مُنح الباحث درجة الماجستير بتقدير ممتاز.



منهج

الإمام ابن أبي العز الحنفي

وآراؤه في العقيدة

من خلال شرحه للطحاوية

الطبعة الأولى
محرم ١٤٢٤



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية
الدمام - شارع ابن خلدون - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٨٩ - ٨٤٦٧٥٩٣
ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠
الإحساء - الهفوف - شارع الجامعة - ت: ٥٨٨٣١٢٢
جدة - ت: ٦٥١٦٥٤٩ - ٦٨١٣٧٠٦
الرياض - ت: ٤٢٦٦٣٣٩
القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣
تلفاكس: ٠٢٢٥٦١٤٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم للكتاب

بقلم: فضيلة الشيخ الدكتور/ عبد الرحمن بن صالح المحمود

أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ،،، وبعد:

فهذه رسالة حول ابن أبي العز الحنفي رحمه الله -شارح الطحاوية المشهور- ومنهجه في العقيدة، قدمها وكتبها أخونا الفاضل/ عبد الله الحافي العتيبي.

وقد كنت من الفرحين والمشجعين لهذا البحث منذ أن كان فكرة وإلى أن تمت الموافقة عليه ثم قيام الباحث باستكمال مسائله العلمية التي بذل فيها جهداً طيباً، سواء من ناحية المصادر والمراجع المتنوعة أو من ناحية حسن العرض للمسائل والقضايا العقدية والمنهجية التي عرض لها ابن أبي العز في كتبه وخاصة في شرحه للطحاوية.

وقد قرأت الرسالة - وهي معدة للطبع - فألفيتها مشتملة على حسن العرض لكل مسألة، من خلال بيان أصل المسألة، والخلاف حولها بين الطوائف ثم بيان موقف ابن أبي العز الحنفي - رحمه الله - الموافق لمنهج السلف الصالح، مع ذكر الأدلة المتنوعة لذلك، إضافة على تحقيق المسائل الدقيقة والخلافية بأسلوب سهل ميسر.

وأحب أن أشير – خلال هذا التقديم المختصر – إلى الأمور التالية:

أولاً: بعد قراءتي لهذه الرسالة يمكن أن أطلق عليها أنها: مفتاح لشرح الطحاوية، يحتاج إليه المدرس للكتاب في الجامعة وفي غيرها، ويحتاج إليها طالب العلم الذي يريد قراءة ومدارسة شرح الطحاوية. وإنما سميتها بهذا الاسم لأن قارئ شرح الطحاوية يحتاج – أحياناً – إلى عدة أمور منها:

- أصل الخلاف في كل مسألة عرض لها المؤلف.
- أقوال الطوائف فيها وأدلتهم ولو بإجمال.
- مصادر هذه الأقوال الموثوقة من كتب أصحابها.
- توثيق القول الحق الذي هو مذهب السلف الصالح بالأدلة وبأقوال الأئمة السابقين.

وهذه الأمور المهمة تجدها بين يديك في هذه الدراسة العلمية التي تجمع بين الشمول والتوثيق، وهي خير معين – بعد عون الله وتوفيقه – على استيعاب مسائل العقيدة في شرح الطحاوية.

ثانياً: أن الشيخ ابن أبي العز الحنفي – رحمه الله – قد كتب الله له القبول في الآفاق الإسلامية – وخاصة في شرحه للطحاوية – ولذلك أسباب معروفة منها:

١- أنه حنفي المذهب، وأتباع المذهب كثر في العالم الإسلامي.

٢- أنه شرح عقيدة أحد أئمة المذهب الحنفي أيضاً، وتميز شرحه بأمور من أهمها: اعتماده في الشرح على مذهب السلف، ومخالفته للغالب الأكبر من الشرّاح الذين تأثروا بمناهج المتكلمين، ومنها: طول الشرح وشموله حيث فاق جميع الشروح السابقة

ومنها: اعتماده في المسائل الدقيقة المشكلة على ما كتبه الشيخان ابن تيمية وابن القيم، فجاء شرحه وبيانه لها قوياً مقنعاً.

٣- تتلمذه على أئمة السلف في عصره وما قبله، وقد ظهر هذا في كتبه ومنهجه فيها، سواء في العقيدة أو مناهج الاستدلال الشرعي.

٤- أنه رحمه الله كان صابراً محتسباً متمسكاً بعقيدته السلفية مع أنه ابتلى وأوذي فيها، ولم يكن له في زمنه من معين إلا القليل.

ثالثاً: شرح الطحاوية تتابعت طبعاته واهتم به المحققون، وقد كان يعنُّ لي في أثناء الدروس العليمة حوله داخل الجامعة وخارجها إضافة بعض التعليقات النافعة، وخاصة في بعض المسائل الدقيقة التي قد تشكل على بعض طلاب العلم، كما ظهر هذا في بعض الدروس العلمية مع عدد منهم حين قراءة هذا الشرح معهم. وأسأل الله تعالى أن ييسر تدوين هذه التعلقيات لاحقاً وأن ينفع بها.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجزل المثوبة للشيخ عبد الله على هذا الجهد المبارك وأن يزيدنا وإياه علماً وعملاً وأن يرزقنا جميعاً الأخلاص. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه / عبد الرحمن بن صالح المحمود

الرياض ١٥/٧/١٤٢٣هـ

المقدمة

وتحتوي على

- -أهمية الموضوع
- -أسباب اختيار البحث
- - حدود البحث وعملي فيه
- -خطة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﷺ الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه ودعا بدعوته إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم العقيدة الإسلامية أشرف العلوم وأجلها؛ لأنه العلم بالله تعالى وبأسمائه وصفاته، وحقوقه على عباده.

وقد تكفّل الله تعالى بحفظ هذا العلم؛ وذلك بحفظ أصله الذي هو القرآن الكريم والسنة النبوية، قال الله تعالى: ﴿**إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر:٩].

وقد بيّن الرسول ﷺ الدين ومنه العقيدة أتمّ بيان وأظهره، وأخذ ذلك عنه أصحابه رضي الله عنهم الذين أدّوا هذا العلم إلى التابعين، وهكذا يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين.

وممن حمل هذه الأمانة العلمية وبلّغها الإمام علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي رحمه الله أحد علماء القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٢هـ)، فقد كان رحمه الله عالماً من علماء عصره الكبار ومرجعاً في الأصول والفروع، يتبوأ مكانة مرموقة في مجتمعه، ولا أدلّ على ذلك من توليه القضاء والتدريس في عدد من المدارس في مدينة دمشق، كالمدرسة الركنية[١] والمدرسة العزّية[٢] والمدرسة القيمازية[٣]

(١) انظر: الدارس في تاريخ المدارس، للنعيمي (١/ ٢٥٣-٥١٩) تحقيق جعفر الحسني، مطبعة الترقي، ١٩٤٨م، دمشق.

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٥٠-٥٥٥).

(٣) المرجع السابق(١/ ٥٧٢)، ، انظر: كتاب: مدارس دمشق في العصر الأيوبي، للدكتور حسن شميساني، فقد ذكر جميع المدارس في ذلك العصر لجميع المذاهب الأربعة مع بيان مؤسسيها ومواقعها وشيوخها ومكانها في العصر الحاضر.

وغيرها، في عصر تشهد دمشق فيه نهضة علمية واسعة وتزخر بكثير من الأئمة العلماء في مُختلف الفنون والعلوم.

وقد أوذي وامتحن في سبيل دعوته وبيان عقيدته، شأنه في ذلك شأن كثير من العلماء الربانيين في كل عصر ومصر.

وكان من آثاره التي بقيت بعد موته ذلك الشرح الحافل الذي وضعه على متن العقيدة الطحاوية، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (ت٣٢١هـ) فتلقّى العلماء هذا الشرح بالقبول، وصار من أكثر الكتب تميّزاً في تقرير عقيدة السلف، وعمدة عند العلماء وطلاب العلم، وهو مقرر الآن في عدد من الجامعات والمعاهد في العالم الإسلامي.

ومن الجدير بالذكر أنه قد تناول عقيدة الإمام الطحاوي بالشرح عددٌ من العلماء قبل ابن أبي العز، إلا أنهم مالوا في شروحهم إلى مناهج المتكلمين، فوضع ابن أبي العز هذا الشرح وضمنه مطالب عالية ومباحث جليلة مشى فيها على مذهب السلف وأبان الحق بشواهده، وناقش الآراء والمذاهب الأخرى، كل ذلك بأسلوب علمي متين.

لذا آثرت أن يكون بحثي لاستكمال متطلبات درجة الماجستير في: (منهج الإمام ابن أبي العز الحنفي وآراؤه في العقيدة من خلال شرحه للطحاوية).

أهمية البحث:

تتلخص أهمية الكتابة في هذا الموضوع فيما يلي:

١- إن هذا الموضوع لم يكتب فيه شيء ولم يسبق بحثه مع أهميته لما يتمتع به ابن أبي العز من مكانة علمية، وكذا ما يتمتع به شرحه من مكانة بين كتب العقيدة.

٢- إن كثيراً من المؤلفات في العقيدة قد تأثرت بالمناهج الكلامية واصطلاحات أهل الكلام، وفي عرض وإبراز منهج الإمام ابن أبي العز

في العقيدة إبراز لمنهج السلف وطريقتهم وتأكيد على وضوح المنهج لديهم، وأنهم يملكون منهجاً علمياً دقيقاً في الأصول والفروع.

٣- أن ابن أبي العز قد ناقش في شرحه قضايا منهجية تعتبر أصولاً عند الفرق الأخرى، كقضية التأويل، ومسألة حلول الحوادث، وخبر الواحد، والعقل والنقل، وغيرها. وهذه قضايا كليّة في العقيدة يتفرّع عنها مسائل كثيرة يتحدد القول فيها بناءً على القول في هذه الأصول والركائز، وهذا مما يغري الطالب للوقوف على هذه القضايا ومعرفة الصواب فيها.

أهداف البحث:

يمكن إجمال أهداف البحث فيما يلي:

١- خدمة العقيدة الإسلامية، وذلك بإبراز جهود واحد من علمائها.

٢- استخراج منهج وآراء ابن أبي العز من شرحه للطحاوية، ودراسة تلك الآراء دراسة علمية، وبيان موقفه من الآراء المخالفة، والوقوف على طريقته في تقريره لعقيدة السلف واستدلاله لها، وردوده على المخالفين.

٣- إن شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز مقرر في عدد من الجامعات والمعاهد في المملكة العربية السعودية وغيرها من البلاد الإسلامية، ولا شك أن خدمة المقررات الدراسية وخدمة المراجع المساعدة لها مطلب مهم.

حدود البحث وعملي فيه:

فيما يلي أبين حدود البحث وعملي فيه، وذلك من خلال النقاط التالية:

١- ذكرت في الباب الأول منهجه العام في العقيدة، وهذا يشمل

الأصول النظرية في البحث، وما تبعه بعد ذلك من أبواب وفصول، فهي نماذج من آرائه تعدّ تطبيقاً عملياً للمنهج المتقدم، وستكون مختارة من أهم القضايا التي تطرق لها في الشرح: كالإيمان والتوحيد والقدر والنبوات والمعاد والإمامة، وغيرها.

٢- أصدّر المباحث بتعريفات لغوية أو اصطلاحية إذا احتاج الأمر إلى ذلك.

٣- أشرح الألفاظ الغريبة الواردة في البحث.

٤- ترجمت للأعلام غير المشهورين الوارد ذكرهم في البحث.

٥- قمت بعزو الآيات القرآنية، لأماكنها في المصحف.

٦- قمت بتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث وعزوها لمصادرها الأصلية من كتب السنة المشرفة.

٧- اعتمدت في هذه الدراسة على طبعة مؤسسة الرسالة وهي الطبعة الثامنة، وقد صدرت في عام ١٤١٦هـ وتقع في جزئين، وهي بتحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي والشيخ شعيب الأرناؤوط؛ لكونها آخر الطبعات، وهي المتداولة الآن في أيدي طلاب العلم في الغالب[1].

---

(١) لشرح الطحاوية لابن أبي العز العديد من الطبعات وقفت منها على ما يلي:

١- الطبعة الأولى عام ١٣٤٩هـ في المطبعة السلفية بمكة، بعناية الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ -رحمه الله، وقد طبعت على نفقة الملك عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله.

٢- طبعة دار المعارف بمصر بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

٣- طبعة المكتب الإسلامي التي حققها جماعة من العلماء وخرج أحاديثها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.

٤- الطبعة التي أخرجها الدكتور عبد الرحمن عميرة.

٥- الطبعة التي أخرجها الشيخ شعيب الأرناؤوط.

٦- طبعة مكتبة المؤيد التي حققها الشيخ بشير عيون.

ولشرح الطحاوية العديد من المختصرات لعدد من المعاصرين.

المخطط التفصيلي للبحث:

جاء هذا البحث مكوناً من تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة وتفصيلها كالتالي:

التمهيد، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهمية التعرف على منهج السلف في العقيدة.

المبحث الثاني: التعريف بالطحاوي وبكتابه العقيدة الطحاوية.

الباب الأول: حياة ابن أبي العز، ومنهجه في العقيدة، وفيه فصلان:

الفصل الأول: حياته، وفيه مباحث:

المبحث الأول: اسمه ونسبه وولادته ونشأته.

المبحث الثاني: الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية في عصره.

المبحث الثالث: مذهبه الفقهي، ومكانته العلمية.

المبحث الرابع: محنته، ووفاته رحمه الله.

الفصل الثاني: منهجه في العقيدة وفيه مباحث:

المبحث الأول: مصادره في العقيدة.

المبحث الثاني: منهجه العام في العقيدة.

المبحث الثالث: موقفه من علم الكلام.

المبحث الرابع: موارده في الشرح.

الباب الثاني: آراؤه في الإيمان والتوحيد والقدر، وفيه فصول:

الفصل الأول :آراؤه في الإيمان، فيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف الإيمان في اللغة والشرع.

المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الثالث: العلاقة بين الإسلام والإيمان.

المبحث الرابع: رأيه في مرتكب الكبيرة وموقفه من المرجئة والوعيدية.

الفصل الثاني: آراؤه في توحيد الربوبية والألوهية، وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف التوحيد في اللغة والشرع.

المبحث الثاني: أول واجب على المكلف.

المبحث الثالث: معنى توحيد الربوبية وأدلة تقريره.

المبحث الرابع: معنى توحيد الألوهية ومكانته من الدين وأدلة تقريره.

المبحث الخامس: العلاقة بين أنواع التوحيد.

المبحث السادس: توحيد الربوبية والألوهية في «لا إله إلا الله» ومناقشته للمتكلمين في معناها.

الفصل الثالث: آراؤه في توحيد الأسماء والصفات، وفيه مباحث:

المبحث الأول: المقصود به ومنهج السلف فيه.

المبحث الثاني: القواعد التي قررها لدراسة الأسماء والصفات.

المبحث الثالث: علاقة الذات بالصفات، ورأيه في مسألة «حلول الحوادث».

المبحث الرابع: صفة الكلام.

المبحث الخامس: صفة العلو والفوقية.

المبحث السادس: الرؤية.

الفصل الرابع: آراؤه في القدر، وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريفه، مراتبه، مكانته من الدين.

المبحث الثاني: كراهية السلف للخوض في القدر، وتوجيه ذلك.

المبحث الثالث: رأيه في أفعال العباد، وموقفه من المعتزلة والجبرية.

المبحث الرابع: رأيه في منشأ الانحراف في فهم القدر.

الباب الثالث: آراؤه في بقية مسائل العقيدة، وفيه فصول:

الفصل الأول: آراؤه في النبوات، وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف النبي والرسول وبيان الفرق بينهما.

المبحث الثاني: دلائل النبوة.
المبحث الثالث: حاجة العالم إلى الرسل عليهم السلام.
المبحث الرابع: ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ.
المبحث الخامس: عموم رسالته ﷺ، ومناقشته للنصارى في دعوى خصوصيتها بالعرب.
المبحث السادس: التفضيل بين الأنبياء.
الفصل الثاني: اليوم الآخر وما يتعلق به، وفيه مباحث:
المبحث الأول: أشراط الساعة.
المبحث الثاني: عذاب القبر ونعيمه.
المبحث الثالث: تقريره للمعاد، والردّ على منكريه.
المبحث الرابع: الجنة والنار، ورأيه في فناء النار.
المبحث الخامس: إثبات الشفاعة.
الفصل الثالث: آراؤه في الإمامة والصحابة وفيه مباحث:
المبحث الأول: تعريف الإمامة، وحكمها.
المبحث الثاني: طرق انعقاد الإمامة، وإمامة الخلفاء الراشدين.
المبحث الثالث: موالاة الصحابة جميعاً وردّه على الرافضة.
المبحث الرابع: وجوب طاعة ولاة الأمر، وعدم الخروج عليهم.
الفصل الرابع: الوَلاية، وفيه مباحث:
المبحث الأول: مفهوم الولاية، وموقفه من خاتم الأولياء عند الصوفية.
المبحث الثاني: إثباته لكرامات الأولياء.
الخاتمة: وذكرت فيها أهم النتائج التي توصّلت إليها في البحث.
وقد ذيّلت البحث بفهارس علمية، وهي كالتالي:
فهرس الآيات القرآنية.
فهرس الأحاديث والآثار.

فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية .
فهرس الفرق والطوائف المترجم لهم في الحاشية .
فهرس المصادر والمراجع .
فهرس تفصيلي لموضوعات البحث ومسائله .

وفي الختام أشكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه، فما كان في هذا البحث من صواب فمن الله وحده وله الحمد، وما كان فيه من خطأ وتقصير فمني، وأستغفر الله وأتوب إليه .

ولا أدعي الكمال فالكمال لله وحده، ولكن حسبي أنني بذلت جهدي وما في وسعي .

ولا يفوتني في هذه المقدمة أن أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة الشيخ الدكتور عبدالرحمن بن صالح المحمود الذي لم يبخل عليّ طيلة إعداد هذا البحث بوقته وبعلمه وتوجيهه، وقد أفدت من علمه وخلقه، وهذا شأنه مع سائر من يقصده من طلاب العلم فجزاه الله خير الجزاء، كما أتوجه بالشكر الجزيل بعد شكر الله تعالى لقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود وأخص فضيلة الدكتور عبدالرحمن المطرودي وفضيلة الدكتور إبراهيم العروان، وفضيلة الدكتور محمد بن عبدالله الوهيبي .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : أهمية التعرف على منهج السلف في العقيدة .

المبحث الثاني : التعريف بالطحاوي وبكتابه «العقيدة الطحاوية» .

المبحث الأول

أهمية التعرف على منهج السلف في العقيدة

قبل الحديث حول أهمية التعرف على منهج السلف في العقيدة، أقدم بين يدي ذلك الحديث حول كلمة «المنهج» في لغة العرب وفي الاصطلاح، فأقول:

أولاً: معنى المنهج في اللغة:

المنهج من مادة: نهج ينهج نهجاً، وهو الطريق الواضح البين، ويطلق على الطريق المستقيم، والمنهج، والنهج، والمنهاج: بمعنى واحد.

وأنهَجَ الطريق: وضح واستبان. قال يزيد بن الخذاق العبدي:

ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت

سبل المكارم والهدى تعدي

وفلان يستنهج سبيل فلان: أي يسلك مسلكه. وفي حديث العباس: «لم يمت رسول الله ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة»، أي واضحة بيّنة[1].

ثانياً: معنى المنهج في الاصطلاح:

لقد ورد ذكر كلمة «المنهج» في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿**لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً**﴾ [المائدة:٤٨]، وقد نقل الحافظ ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية عن ابن عباس أنه قال: «﴿**شرعة ومنهاجاً**﴾

---

(١) انظر: لسان العرب لأبي الفضل بن منظور(٢/ ٣٨٣) ط-الأولى- ١٤١٠هـ دار صادر- بيروت، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ١٣٤) لمجد الدين ابن الأثير، تحقيق/ طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية- بيروت.

أي: سبيلاً وسنة»[١]. كما ورد ذكر «المنهج» في السنة النبوية، وذلك في قوله ﷺ: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت»[٢].

فكلمة «منهاج» الواردة في الحديث، معناها: أي على طريقة وهدي النبوة في العقيدة والأحكام والأخلاق، فكلمة «المنهج» كلمة عامة، تكتسب معناها بحسب ما أضيفت إليه، وقد تطلق على الخير وقد تطلق على الشر، فتقول منهج الحق، ومنهج الباطل، ومنهه قول الشاعر:

أمامَكَ فانظر أيَ نهجين تنهج

طريقان شتى مستقيم وأعوج

ومن ذلك منهج الإيمان، ومنهج الكفر، ومنهج السلف، ومنهج الفلاسفة، ومنهج المعتزلة، فكلمة «منهج» و«منهاج» لا تكتسب خصوصيتها إلا بإضافتها. ومن ثم تختلف المناهج باختلاف العلوم التي تبحث فيها؛ فلكل علم منهج يناسبه.

وفائدة الوقوف على المنهج لعلم «ما» أو طائفة «ما» هو حفظ ذلك العلم وحفظ نظام واتساق تلك الطائفة، فبمجرد الخروج على هذا المنهج أو ذلك النظام العام يحصل الخلل والاضطراب في العلم أو في الجماعة.

---

(١) تفسير الحافظ ابن كثير (٢/ ٦٠) دار التراث، القاهرة.

(٢) رواه أحمد (٤/ ٢٧٣) وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ١٨٨): «رواه أحمد في ترجمة النعمان، والبزار أتم منه، والطبراني ببعضه في الأوسط، ورجاله ثقات».

ثالثاً: أهمية التعرف على منهج السلف في العقيدة:

إن منهج السلف هو الطريقة التي كان عليها الرسول ﷺ وأصحابه في تقريرهم للعقيدة في باب أسماء الله وصفاته والقضاء والقدر والمعاد والجنة والنار وسائر مسائل أصول الدين، وهذا المصطلح «السلف» له مدلولان: مدلول خاص: وهذا ينطبق على مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ممن لم يبتدعوا في الدين، وهذا المدلول يمثل الجانب التاريخي أو نشأة مذهب السلف.

مدلول عام: وهو يمثل كل من التزم بما كان عليه الصحابة ومن تبعهم بإحسان في أصول الاعتقاد والعمل وأسُس الفهم للكتاب والسنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[(١)].

فمنهج السلف طريق له منارات وعلامات واضحة بينة، عليها الأدلة والشواهد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأول السالكين لهذا المنهج هم الصحابة ومن بعدهم التابعون، وهكذا كل من سلك هذا السبيل واقتدى بذلك الجيل في الفهم والعمل فهو على مذهب السلف، وهو أيضاً سلفٌ لمن بعده.

ومما يحتِّم التعرف على مذهب السلف ما حدث في هذه الأمة من تفرق واختلاف في الدين، مصداقاً لقوله ﷺ: «... وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «من كان مثل ما أنا عليه وأصحابي»[(٢)].

فقد وقعت الفتنة في آخر عهد عثمان رضي الله عنه، وكان من آثارها استشهاده، وكان أول بدعة نشأت بدعة الخوارج[(٣)]

---

(١) انظر: قواعد المنهج السلفي (٢٣) تأليف: مصطفى حلمي، ط-الثانية- ١٤٠٥هـ، دار الدعوة، الإسكندرية.

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) الخوارج: سمُّوا بهذا الاسم لخروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، ونزلوا بأرض يُقال لها حروراء فسمّوا بالحرورية، وهم يكفرون أصحاب الكبائر ويقولون بتخليدهم في النار، كما يقولون بالخروج على أئمة الجور، وهم فرق كثيرة ولهم مقالات، ويكفرون عدداً من الصحابة. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم(٢/ ١١٣)، ط، المثنى، بغداد، والملل والنحل للشهرستاني(١/ ١٣١)، تحقيق: أمير علي وعلي حسن فاعور ط، السادسة ١٤١٧هـ، دار المعرفة، بيروت.

والروافض[1]، فالخوارج كفّروا من عداهم من المسلمين، وكفّروا أصحاب الكبائر، والروافض ادعوا في علي العصمة، وبعضهم ادعى فيه الألوهية، ثم صار الرفض نفقاً مظلماً إلى مذاهب الباطنيين[2] الملاحدة. وفي أواخر عهد عبد الملك بن مروان[3] حدثت بدعة المرجئة[4] والقدرية[5]، ثم في أواخر الدولة الأموية، حدثت بدعة الجهمية[6]

(١) الروافض: سمّوا بذلك لرفضهم زيد بن علي بن الحسين حينما توجّه لقتال هشام بن عبد الملك، كما رفض أسلافهم عليّ بن أبي طالب في قتاله أهل الشام، وكما رفضوا ابنه الحسين في قتاله ليزيد بن معاوية، فهذا شأنهم مع أهل البيت. والآن يقع كثير منهم في الشرك والكفر بدعوى محبته وتعظيمه لأهل البيت، ولله في خلقه شئون. وهم يدّعون ثبوت الإمامة بالنص لعلي ويتبرؤن من أبي بكر وعمر، وهم فرق كثيرة. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٧٧-٧٨)، والبرهان في عقائد أهل الأديان للسكسكي(٣٦).

(٢) الباطنية: سمّوا بذلك؛ لأنهم يقولون: إن للنصوص ظاهراً وباطناً ولكل تنزيل تأويلاً يخالف الظاهر، ولهم ألقاب كثيرة، منها: القرامطة والخرّميّة والإسماعيلية والبابكية والسبعية، ومنهم الدروز، والنصيرية، وهم يعتقدون أن الإله لا يوصف بوجود ولا عدم ولا معلوم ولا مجهول!! ومذهبهم في النبوات قريب من مذهب الفلاسفة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٢٢٨) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١١٩)، وفضائح الباطنية للغزالي (١١).

(٣) عبدالملك بن مروان بن الحكم، الخليفة الأموي، ولد سنة ٢٦هـ، سمع عثمان وروى عن أبي هريرة وأبا سعيد وأم سلمة، كان عالماً فقيهاً، نقم عليه أهل السنة توليته للحجاج، توفي سنة ٨٦هـ عن نيف وستين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٢٤٦-٢٤٩).

(٤) الإرجاء على معنيين: أحدهما: التأخير، والثاني: إعطاء الرجاء.
فالمرجئة قد أخّروا الأعمال عن مسمّى الإيمان، وذهب الغلاة منهم إلى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة الجبرية، ومرجئة القدرية، والمرجئة الخالصة. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي(٢٠٢)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٦١).

(٥) القدرية: سمّوا بذلك لقولهم في القدر، وهم الذين يزعمون أن العبد يخلق فعل نفسه، فأثبتوا خالقاً مع الله، وقد أنكر الغلاة منهم أن يكون الله عالماً بفعل العبد قبل أن يفعله وهؤلاء قد كفرّهم السلف، وأما متأخروهم فهم ينكرون خلق أفعال العباد، بناءً على أصلهم في العدل. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٦)، ومقالات الإسلاميين للأشعري(١/ ٢٩٨)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٣٠-٤٥٠).

(٦) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان، الذي قال: إن العبد مجبور على فعله، ولا قدرة له ولا اختيار، وأنكر الصفات، وقال بفناء الجنة والنار، والإيمان عنده المعرفة فقط، والكفر عنده الجهل. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨)، والفرق بين الفرق (٢١١-٢١٢).

والمشبِّهة والممثِّلة، ولم يكن على عهد الصحابة شيء من ذلك»[1]. فلا بد في خضم هذه الأمواج المتلاطمة من الآراء والمذاهب من معرفة مذهب السلف الذي نيطت به السلامة والعافية في الدنيا والآخرة.

كذلك ترجع أهمية التعرف على عقيدة السلف لما لهذه العقيدة من مميزات تبين قيمتها وضرورة التمسك بها والرجوع إليها، ومن أهم هذه المميزات ما يلي:

١- أنها مستقاة من مصادر الإسلام الأصيلة، الكتاب والسنة، وبعيدة كل البعد عن المؤثرات الأجنبية والمجادلات الفلسفية.

٢- أنها تبتعد بالمسلم عن الشكوك والأوهام، وتقطع درب الشيطان إلى نفسه، بعد أن تترك في النفس الطمأنينة الصادقة والارتياح الكامل، وهذا هو الموقف الذي يرتضيه الإسلام لأتباعه، قال تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون**﴾ [الحجرات: ١٥].

٣- أنها تجعل موقف المسلم موقف المعظم لنصوص الكتاب والسنة؛ لأنه يعلم أن كل ما فيها حق وصواب، وفي ذلك منجاة كبرى ومزية عظمى؛ لأنها تعصم المسلم من ردّ معاني النصوص أو التلاعب في تفسيرها بما يوافق الهوى ويلائم القصد.

٤- أن القرآن الكريم قد نبّه إلى ضرورة الالتزام بما كان عليه المسلمون السابقون وحذّر من اتباع غير ذلك، قال تعالى: ﴿**والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذي اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعدّ لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم**﴾ [التوبة: ١٠٠].

---

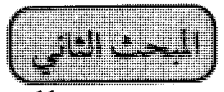
(١) المنتقى من منهاج الاعتدال (٣٨٧)، تأليف الحافظ أبو عبدالله محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية. وانظر: الأهواء والفرق والبدع، النشأة والأسباب، تأليف: د. ناصر بن عبدالكريم العقل، ط-الثانية، ١٤١٧هـ، دار الوطن- الرياض.

وقال تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً**﴾ [النساء: ١١٥].

٥- كما تنفرد هذه العقيدة بتمسكها بسنة النبي ﷺ كاملة وعدم ردّ أي شيء منها، وهذا هو تمام الاستجابة لله ورسوله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾ [الأنفال: ٢٤].

٦- أنها سهلة ميسرة بعيدة عن الخوض في أسماء الله وصفاته وأفعاله بالرأي والهوى، وفي ذلك السلامة من مواطن الهلاك والقول في الله وعلى الله بلا علم ولا بينة، وقد قرن الله تعالى القول عليه بلاعلم بالشرك، فقال تعالى: ﴿**قل إنما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها ومابطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [الأعراف: ٣٣][١].

(١) انظر: الشرح (١/ ٩-١١-١٣) و(٢/ ٧٨٧)، وانظر: مقدمة الإبانة لابن بطة (١/ ١١-١٩) تحقيق ودراسة: د. رضا بن نعسان معطي، ط-الثانية، ١٤١٥، دار الراية، الرياض.



التعريف بالطحاوي رحمه الله وبكتابه العقيدة الطحاوية

أولاً: التعريف بالطحاوي[1].

*اسمه ونسبه:

هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحجري المصري الطحاوي، فالأزدي نسبة إلى أزد الحجر، وهي قبيلة مشهورة من قبائل اليمن، والحجري بطن من بطون الأزد.

والطحاوي -بفتح الطاء والحاء- نسبة إلى طحاء قرية بصعيد مصر في الشمال منه غربي النيل.

* ولادته:

ولد الطحاوي ليلة الأحد لعشر خلون من ربيع الأول سنة تسع وعشرين ومائتين، وقيل سنة ثمان وثلاثين ومائتين، والأول هو الصحيح وعليه الأكثر ممن ترجموا له.

* مكانته العلمية:

قال عنه ابن عبدالبر[2]: كان عالماً بجميع مذاهب الفقهاء.

---

(١) ثبت مصادر ترجمة الطحاوي: فهرست ابن النديم (٢٧٥)، والأنساب للسمعاني (٨/ ٢١٨)، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٦/ ٢٥٠)، واللباب لابن الأثير (٢/ ٢٧٦)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٢٧)، وتذكرة الحفّاظ للذهبي (٨٠٨)، والبداية والنهاية لابن كثير (١١/ ١٨٦)، ولسان الميزان لابن حجر(١/ ٢٧٦)، والوافي بالوفيات للصفدي(٨/ ٩)، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنوي(١/ ٧٤)، ومقدمة شرح الطحاوية، تحقيق التركي والأرناؤط،

(٢) هو الإمام حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري الأندلسي المالكي صاحب التصانيف الفائقة، ولد سنة٣٦٨هـ وتوفي سنة ٤٦٣ ا، نظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٥٣).

وقال السمعاني: كان إماماً ثقة ثبتاً فقيهاً عالماً لم يخلف مثله.

وقال الذهبي: الفقيه المحدث الحافظ أحد الأعلام وكان ثبتاً فقيهاً عاقلاً.

وقال ابن تَغري بردي في النجوم الزاهرة: الطحاوي الفقيه الحنفي المحدث الحافظ أحد الأعلام وشيخ الإسلام، وكان إمام عصره بلامدافعة في الفقه والحديث واختلاف العلماء والأحكام واللغة والنحو، وصنّف المصنفات الحسان.

* مصنّفاته:

الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله صاحب تصانيف بديعة ومفيدة، كما تقدم في ثناء العلماء عليه، ولعل من أهم وأشهر مؤلفاته:

١- شرح معاني الآثار:

وهو كتاب جمع فيه بين الفقه والحديث، فيذكر الأحاديث ثم يعقب بما يستنبط منها من الفقه، ويعرض للخلاف، وهو موسوعة فقهية تدل على علم غزير، والكتاب مطبوع.

٢- شرح مشكل الآثار:

ويستعرض فيه الأحاديث والآثار التي قد تبدوا متعارضة، وهو يشبه كتاب اختلاف الحديث للإمام الشافعي، ومختلف الحديث لابن قتيبة، إلا أن كتاب الطحاوي فيه إسهاب واستقصاء في جمع طرق الأحاديث مما جعل حجم الكتاب كبيراً، وقد طبع.

٣- مختصر الطحاوي:

يذكر فيه أمهات المسائل عند أصحاب أبي حنيفة، وهو من الكتب التي تفيد في معرفة فتاواه وآرائه الفقهية، فإنه يصرح في هذا المختصر بما يراه راجحاً عنده، ويقول: «وبه نأخذ». وهو مطبوع متداول.

٤- النوادر الفقهية، في عشرة أجزاء.

٥- النوادر والحكايات، في نيف وعشرين جزءاً.
٦- كتاب الأشربة.
٧- شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني.
٨- التاريخ الكبير.
٩- الفرائض.
١٠- سنن الشافعي، وقد جمع فيه ما سمعه من خاله المزني من أحاديث الشافعي. الشافعية يروون تلك الأحاديث من طريقه، وغيرها كثير.

* وفاته:

توفي الطحاوي رحمه الله ليلة الخميس مستهل ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة بمصر، ودفن بالقرافة قرب قبر الإمام الشافعي، وله من العمر اثنان وتسعون سنة، رحمه الله.

ثانياً: التعريف بكتاب العقيدة الطحاوية:

من مؤلفات الإمام الطحاوي رحمه الله، رسالةٌ في العقائد عُرفت فيما بعد بالعقيدة الطحاوية، وقد ضمنها أصول الاعتقاد، وسلك فيها مسلك السلف، وعالج فيها موضوعات العقيدة بأسلوب سهل وميسر.

وقد لاقت هذه العقيدة استحسان أهل السنة والجماعة قاطبة.

يقول الشيخ تاج الدين السبكي(١): «... المذاهب الأربعة -ولله الحمد- في جميع العقائد واحدة... فجمهورها على الحق، يُقرّون عقيدة أبي جعفر الطحاوي، التي تلقاها العلماء سلفاً وخلفاً بالقبول»(٢).

---

(١) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الفقيه الأصولي من كبار علماء الشافعية، ينحو في العقائد منحى المتكلمين من الأشاعرة، توفي سنة ٧٧١هـ وله من العمر ٤٤ عاماً، انظر: البداية والنهاية (١٤/ ٢٩٥-٣١٨)، والدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥).

(٢) معيد النعم ومبيد النقم، لتاج الدين السبكي (٢٢-٢٣) تحقيق النجار وآخرين، وطبقات الشافعية(٢/ ٢٦١) للسبكي أيضاً، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود طناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

ويقول الناصري الحنفي: «إن كتاب العقائد الذي رواه أبو جعفر الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، هو الذي اعتمد عليه أهل السنة والجماعة سلفهم وخلفهم»[(١)].

ويقول العلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي[(٢)]: «وقد بنى أبو جعفر الطحاوي عقيدته على ما رواه عن أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، ،أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، وصرّح بأنه نقل عنهم ما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين. وعقيدته هذه سلفية محضة، وليت الحنفية من بعده جعلوا هذه العقيدة أساس معتقدهم»[(٣)].

فالذي قرره الطحاوي رحمه الله موافق لعقيدة سائر أئمة أهل السنة باستثناء مسائل يسيرة، سيأتي التنبيه عليها في ذكر تعقبات ابن أبي العز للطحاوي.

وقد بيّن رحمه الله منهجه في العقيدة، وأنه يقرر مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم البصري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني.

قال رحمه الله: «وهذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت... إلخ»[(٤)].

ويقول العلامة محمد بن مانع رحمه الله في حاشيته على متن الطحاوية تعليقاً على قول الطحاوي: «على مذهب فقهاء الملة»، قال

---

(١) النور اللامع والبرهان الساطع، شرح عقائد أهل السنة والجماعة (٦٩/ أ) للناصري (مخطوط) في المكتبة السليمانية، برقم(٢٩٧٣) تركيا- عن أصول الدين عند أبي حنيفة (٦٢٤) للدكتور محمد الخميّس، ط، الأولى، ١٤١٦هـ- دار الصميعي- الرياض.

(٢) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن بدران، ولد وعاش بدمشق، كان من كبار علماء عصره وانتهت إليه رئاسة الحنابلة في الشام، توفي رحمه الله سنة١٣٤٦هـ بدمشق. انظر: مقدمة المدخل في طبعته الأولى والأعلام للزركلي (٤/ ١٦٢).

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٤٩٤)، تأليف العلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق، الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط-الثالثة، ١٤٠٥هـ- مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٤) انظر: العقيدة الطحاوية ص(١).

رحمه الله: «اعلم أن ما ذكره المصنف في هذه العقيدة ليس مختصاً بهؤلاء الأئمة المذكورين فقط، فإن أهل السنة والجماعة من الأولين والآخرين عقيدتهم واحدة»[1].

شروح العقيدة الطحاوية:

تعددت شروح العقيدة الطحاوية وتنوعت مناهج الشُرّاح لها، وقد سلك أكثرهم منهج أهل الكلام، وكان هذا من الأسباب التي دعت ابن أبي العز رحمه الله إلى شرحها شرحاً سلفياً يوافق ما كان عليه الطحاوي رحمه الله. وهنا سؤال مهم: وهو إذا كان أبو جعفر قد كتب هذه العقيدة على مذهب السلف في العقائد، فكيف استطاع هؤلاء الجمهرة من المتكلمين من شرحها، وإسقاط مذهبهم على منطوقها ومفهومها وإشارتها؟

والجواب: هو أن أبا جعفر رحمه الله قد كتب هذه العقيدة بأسلوب رفيع في المتانة وجزالة اللفظ، يشبه في كثير من المواضع أساليب الأدباء والخطباء، حتى قال ابن أبي العز في بعض المواضع من شرحه تعليقاً على قول الطحاوي: «فإن ربنا جلّ وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية»، قال ابن أبي العز: «... وهو -أي هذا الكلام- بالخطب والأدعية أشبه منه بالعقائد، والتسجيع بالخطب أليق»[2].

قلت: ذلك أن العقائد تحتاج إلى دقة في العبارة وتحرُّز من اشتباه المراد بما ليس بمراد.

كذلك فالطحاوي رحمه الله قد كتب بلغة أهل العصر في زمنه، ولم تكن ظهرت اصطلاحات المتكلمين وتحررت بالشكل الذي حدث فيما بعد، فاستغل هؤلاء الشراح ما يقع في كلامه من إجمال ونحوه وحملوه على مرادهم، وهكذا في تفسيرهم لكلامه، فإنهم يفسرونه على مرادهم، كتفسيرهم للتشبيه والتنزيه... إلخ.

---

(١) حاشية ابن مانع على الطحاوية (٥) الناشر: مكتبة الرياض الحديثة.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٥٩-٢٦٠).

شروح العقيدة الطحاوية:

فيما يلي أذكر شروح العقيدة الطحاوية، معتمداً على ما ذكره الشيخان الكريمان عبد الله التركي وشعيب الأرناؤط في مقدمة تحقيقهما للشرح.

١- شرح أبي الفضائل إسماعيل بن إبراهيم الشيباني[1]، (م٦٢٩).

وتوجد عدة نسخ خطية لهذا الشرح في كربريلّي (٨٤٧/ ٢)، ورئيس الكتاب (٣٠٤/ ٣)، وبرتوباشا (٦٤٧/ ٢٤)، وتشستربتي (٤٤٤٦/ ٣).

٢- نجم الدين منكو برس بن يلفقلج عبدالله التركي (م، ٦٥٠)، وسمّى شرحه: «النور اللامع والبرهان الساطع».

وتوجد منه نسخة في مكتبة لاله لي(٢٣١٨) وتقع في (٧٥) ورقة.

٣- هبة الله بن أحمد بن معلّى بن محمود بن شجاع الدين التركستاني الحنفي الطرازي[2] (م٧٣٣).

ويوجد منه نسخة في مكتبة مراد ملا، برقم (١٣٩٤) وتقع في (١٤٩) ورقة.

٤- محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الدمشقي الحنفي المعروف بابن السراج[3]، و(م ٧٧١) وسمّاه: «القلائد في شرح العقائد».

ويوجد منه عدة نسخ في الإسكوريال برقم (١٥٦٣)، وفي الأزهر (٣/ ٣٠٠ توحيد ٣٣٨).

٥- سراج الدين عمر بن إسحاق الهندي الغزنوي الحنفي[4] (م٧٧٣).

وتوجد من شرحه نسخة في دار الكتب المصرية برقم (٢٣٥) علم الكلام، وأخرى في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة.

٦- محمد بن محمود البابرتي[5] (م٧٨٦)، وهو معاصر لابن أبي العز.

ويوجد من شرحه نسخة في مكتبة أسعد أفندي برقم(١٢٥٩/ ٢)، وهي في (٥٧) ورقة.

---

(١) انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٣/ ١٣٦).

(٢) انظر ترجمته في: الفوائد البهية (٢٢٣).

(٣) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٤/ ٣٢٢).

(٤) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٣/ ١٥٤).

(٥) انظر ترجمته في: شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٦/ ٢٩٣)، لابن العماد الحنبلي.

٧- المولى أبو عبد الله محمود بن محمد بن إسحاق الفقيه الحنفي، وقد أتم شرحه سنة ٩١٦هـ[١].

٨- كافي حسن أفندي الأقحصاري[٢] (م١٠٢٥)، وسمّاه: «نور اليقين في أصول الدين».

وقد طبع مؤخراً بتحقيق الشيخ زهدي عادلوفيتش البوسنوي، وذكر في مقدمته أن هذا الشرح مختصر من شرح ابن أبي العز وملخصٌ منه.

وهناك شروح أخرى كثيرة بعضها لمجهولين، وكل هذا يدلنا على مقدار ما لقيته هذه العقيدة من عناية لدى العلماء[٣].

تعقبات ابن أبي العز على بعض ما قرره الطحاوي:

يعتبر شرح ابن أبي العز من أعظم شروح العقيدة الطحاوية وأغزرها فائدة، وهو في شرحه يقوم بتوضيح كلام الطحاوي والاستدلال له من الكتاب والسنة وأقوال السلف، إلا أن ابن أبي العز خالف الطحاوي في بعض المسائل وهي ثلاث على وجه التحديد.

الأولى: قول الطحاوي: «قديم بلا ابتداء».

وقد بين الشارح أن اسم (القديم) ليس من الأسماء الحسنى، فهو لايتضمن مدحاً، وإنما معناه هو المتقدم على غيره، فيقال هذا قديم للعتيق، ويقال هذا حديث للجديد، وليس معناه ما لم يسبق بعدم كاسم الله تعالى: (الأول) إضافة إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية. وإنما أدخل هذا الاسم بعض المتكلمين ثم تداولته الألسن بعد ذلك.

ويرى بعض أهل العلم جواز وصف الله تعالى بالقدم من باب الإخبار، فباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات التوقيفية، والله أعلم[٤].

الثانية: قوله: «تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات».

---

(١) انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (١١٤٣).

(٢) انظر: ترجمته في مقدمة شرحه المطبوع (٢٧ ومابعدها)، ط-الأولى ١٤١٧، الناشر: مكتبة العبيكان- الرياض.

(٣) انظر: كشف الظنون (٢/ ١١٤٣) ط٢-١٤٠٢هـ- دار الفكر- بيروت.

(٤) انظر: الشرح (١/ ٧٧)، وبدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦)، الناشر: دار الكتاب العربي -بيروت.

وهذه العبارة من الطحاوي من أشدِّ ما تمسك به من شرح عقيدته من المتكلمين، وهي عبارات مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، والناس فيها كما يقول ابن أبي العز ثلاث طوائف:

طائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصّل، وهم المتبعون للسلف، فلايطلقون نفيها ولا إثباتها إلا بعد البيان والاستفصال؛ وذلك أن هذه المصطلحات تختلف معانيها من طائفة إلى أخرى، فليس لها معنى واحداً متفق عليه، فلا بد من الاستفسار عن المعنى المراد.

ولهذا كان النفاة ينفون بها حقاً وباطلاً ويذكرون عن مثبتيها مالايقولون به، وكذلك بعض المثبتين لها يدخل فيها أموراً باطلة مخالفة لما عليه السلف. وهذه الألفاظ ليس فيها نص من كتاب أو سنة يثبتها أو ينفيها، وليس لأحد كائناً من كان أن يصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ولا وصفه به رسوله نفياً ولا إثباتاً. فما نفاه الله ورسوله نفيناه، وماأثبته الله ورسوله أثبتناه، ويُعتصم في النفي والإثبات بالنص[1].

الثالثة: قوله: «والإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجَنان»، وقوله: «والإيمان واحد وأهله في أصله سواء».

وقد بيّن ابن أبي العز أن هذا هو مذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، فالعمل عندهم ليس من مسمّى الإيمان، وإن كان لازماً له وواجباً بأدلة الشرع، وتارك العمل مستحق للوعيد عندهم.

وبيّن رحمه الله أن هذا الذي عليه أتباع أبي حنيفة مخالف لما عليه جماهير أهل السنة والجماعة[2].

ولسماحة الشيخ الإمام عبد العزيز بن باز رحمه الله حاشية على متن الطحاوية علّق فيها على هذه المسائل وغيرها، وأبان فيها مذهب السلف، فجزاه الله خير الجزاء، وهي مطبوعة ومتداولة.

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٦٠-١٦١).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٤٥٩).

الباب الأول

حياة ابن أبي العز ومنهجه في العقيدة

وفيه فصلان:

الفصل الأول: حياته.

الفصل الثاني: منهجه في العقيدة

الفصل الأول

حياة ابن أبي العز

وفيه مباحث:

المبحث الأول: اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته

المبحث الثاني: الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية في عصره.

المبحث الثالث: مذهبه الفقهي، ومكانته العلمية.

المبحث الرابع: محنته ووفاته رحمه الله.

المبحث الأول

اسمه ونسبه، وولادته، ونشأته

قبل الشروع في ترجمة ابن أبي العز يحسن التنبيه على ندرة المعلومات المتعلقة بسيرته، فجميع من ترجم له لا يعدو ذكر اسمه ونسبه ووفاته وذكر بعض وظائفه، وكل ذلك على وجه الاختصار الشديد، ولعل أول من ترجم له هو الحافظ ابن حجر[1] في كتابيه «الدرر الكامنة» و«إنباء الغُمر بأبناء العمر»، فهو من معاصريه. وفي كلا الكتابين لاتتجاوز ترجمته سبعة أسطر.

ولعل أبرز ما اعتنى به الحافظ ابن حجر، هو ما جرى له من الامتحان بسبب قصيدة ابن الصفدي، وستأتي في موضعها من هذه الترجمة إن شاء الله.

وأستطيع أن أقول أن ورود ترجمته بشكل مختصر ليس غريباً في ذلك العصر الذي كان يزخر بأكابر علماء المسلمين، فلئن يجد ابن أبي العز له موضعاً في كتب التراجم والتواريخ في تلك الحقبة الزمنية لدليل على شرفه وعلو مكانته ونبوغه بين أقرانه، والله المستعان.

اسمه ونسبه:

هو علي بن علي بن محمد بن محمد بن وهيب بن جبير بن جابر بن

---

(١) هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد العسقلاني ثم المصري الشافعي، علم من أعلام الإسلام، ولد سنة ٧٧٣هـ وتوفي سنة ٨٥٢هـ، انظر: طبقات الحفاظ للسيوطي ص(٥٥٢).

وهب الأذرعيُّ الدمشقيّ الصالحيّ الحنفيّ، ويكنى أبا الحسن[1].

والأذرعي: نسبة إلى أذرعات الشام جنوب دمشق، والصالحي: نسبة إلى الصالحية، قرية بقرب دمشق، عند سفح جبل «قاسيون» وكانت مركزاً يقصده العلماء في القرنين السادس والسابع الهجريين، واشتهر منها علماء كبار، لاسيما من أتباع مذهب الإمام أحمد بن حنبل، كبني قدامة المقدسيين.

ولادته:

اتفقت كتب التراجم على أنه ولد في الثاني والعشرين من ذي الحجة من عام إحدى وثلاثين وسبعمائة، ولكنها لم تشر إلى مكان ولادته، والذي يظهر -والله أعلم- أنه ولد حيث نشأ في مدينة دمشق، فقد كانت موطن أبيه وجده.

نشأته:

نشأ ابن أبي العز في مدينة دمشق التي كانت في ذلك العصر مركزاً من مراكز العلم والمعرفة في العالم الإسلامي، ويؤمها طلاب العلم ويقصدونها من كل مكان، فقد كانت تزخر بعدد كبير من العلماء في كل فن من فنون العلم، كما كانت بها المدارس الكبيرة المتعددة والمكتبات

---

(١) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ ابن حجر (٣/ ٨٧)، وقد أشار إلى تسميته «محمد» وردَّه، وقال: والصواب «علي»، انظر: الدرر الكامنة، ط-دار الجيل-بيروت. وجزم العماد الحنبلي في شذرات الذهب (٦/ ٣٢٦) بأن اسمه «محمد»، وهو خطأ كما نبّه عليه الحافظ ابن حجر، انظر: شذرات الذهب، ط-المكتب التجاري- بيروت. ومن مصادر ترجمة الشارح: «إنباء الغمر» للحافظ ابن حجر(٣/ ٥٠) ط-الثانية- ١٤٠٦هـ- دار الكتب العلمية- بيروت. و«حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»، لجلال الدين السيوطي(١/ ١٨٥) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة. و«كشف الظنون»، لحاجي خليفة، ص(١١٤٣) ط-دار الفكر- ١٤٠٢- بيروت. و«هدية العارفين»، لإسماعيل باشا البغدادي(١/ ٧٢٦)، ط-الأولى- ١٩٥١م- استانبول. و«معجم المؤلفين»، لرضا كحالة (٧/ ١٥٦)- ط، بيروت. و«الأعلام» للزركلي (٥/ ١٢٩) ط-التاسعة، ١٩٩٠م، دار العلم للملايين، بيروت.

الضخمة التي تشتمل على نفائس الكتب في شتى حقول المعرفة، فكل هذه العوامل قد أثّرت في شخصية ابن أبي العز العلمية وساعدت في نبوغه وتبوئه مكانة علمية في ذلك العصر.

ومن العوامل التي أثرت في تنشئة ابن أبي العز تنشئة علمية، الأسرة التي ينتمي إليها، فقد كان أبوه القاضي علاء الدين علي بن أبي العز الحنفي خطيباً بجامع الأفرم ونائب الحكم عند القاضي عماد الدين الطرطوسي، كما درّس في المدرسة المعظمية[1] والفليجية[2] والظاهرية[3]. وكان جده شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي العز أحد كبار العلماء في مذهب الإمام أبي حنيفة، تولى القضاء نحواً من عشرين سنة، وكان مفتياً، وناظراً للأوقاف في المدرسة الظاهرية[4].

كل هذه العوامل مع ما تميزت به شخصية ابن أبي العز من محبة للعلم وأهله قد أثرت في تنشئته تلك النشأة الطيبة.

---

(١) انظر: الدارس في تاريخ المدارس (١/ ٥٧٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٦٩).

(٣) انظر: البداية والنهاية(١٤/ ٢١٧) للحافظ ابن كثير، ط-السادسة- ١٤٠٦هـ، مكتبة المعارف، بيروت.

(٤) انظر: شذرات الذهب (٦/ ٥٨).

المبحث الثاني

الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية في عصره

أولاً: الحالة السياسية:

عاش الإمام ابن أبي العز في القرن الثامن، ما بين عامي (٧٣١-٧٩٢). وهذا العصر يعرف عند المؤرخين بعصر المماليك.

وهذه الحقبة الزمنية التي عاشها الشارح رحمه الله، قد سُبقت بأحداث جسام مُنيَ بها العالم الإسلامي، وكان لها الأثر الكبير على مجريات الحياة بشكل عام، والشئون السياسية على وجه الخصوص، فمن ذلك الهجوم الصليبي على البلاد الإسلامية في الشام وهو ما يعرف **بالحروب الصليبية**:

وهي حركة كبيرة نبعت من الغرب الأوربي النصراني في العصور الوسطى، واتخذت شكل هجوم حربي استعماري على بلاد المسلمين وخاصة الشام، بقصد امتلاكها(١).

وقد كان لهذه الحروب أسباب، أهمها ما يلي:

١- الحقد الصليبي على المسلمين، الذين هدموا عروشهم ومزقوا كيانهم.

٢- سوء الحالة الاقتصادية في أوربا، التي كانت في تلك الفترة في عوز وفقر لا نظير له، وقد أوهمهم القادة السياسيون أن الشرق الإسلامي بلاد الذهب فيه الغنى والنعم الوفيرة.

٣- تخليص المسجد الأقصى من الغاصبين -بزعمهم-، وكان القسس والبطاركة يركزون على هذا الهدف ويثيرون العواطف الدينية لدى النصارى ويوهمونهم بأن هذه الحرب حرب مقدسة يباركها الرب.

---

(١) الحركة الصليبية، د. سعيد عاشور (١/ ٢٦) ط-الثالثة، ١٩٧٦م، مكتبة الأنجلو المصرية.

٥- ومن الأسباب ما قام به المنافقون الملاحدة ممن يُسمَّون بـ«الفاطميين»، وكانوا يحكمون مصر، فاستنجدوا بالفرنج خوفاً من السلاجقة الذين أحكموا سيطرتهم على بلاد الشام، ودعوا الفرنج إلى غزو بلاد الشام حتى يكونوا حائلاً بينهم وبين السلاجقة.

٦- ومن الأسباب أيضاً تفكك العالم الإسلامي وانقسامه على نفسه إلى دويلات هزيلة، بسبب الصراعات الداخلية بين الأمراء والسلاطين، وانصراف هممهم إلى تثبيت الملك والرياسة بدلاً من نصرة الله ورسوله، ونسوا أن من ينصر الله فإن الله ينصره ويثبت ملكه[(١)].

ولهذه الأسباب ولغيرها توجه الصليبيون بعدة حملات إلى العالم الإسلامي ابتداءً من عام ٤٩٠هـ، واستمرت قرابة قرنين من الزمان، وكان آخرها الحملة التي قادها لويس التاسع سنة ٦٤٧هـ. وقد عاث الصليبيون في زمن سيطرتهم على البلاد الإسلامية في الأرض فساداً، فسلبوا الأموال وهتكوا الأعراض وقتلوا خلقاً كثيراً، حتى لقد بلغ ماقتلوه من المسلمين في بيت المقدس سبعين ألفاً[(٢)]. وكانت الحرب بين المسلمين والصليبيين طيلة هذه السنوات سجالاً، حتى استطاع المسلمون تصفية الوجود الصليبي من بلاد الشام سنة ٦٩٠هـ على يد السلطان المنصور قلاوون[(٣)]. وبذلك أسدل الستار على قرنين من الزمان عاشتها بلاد الشام في ظل حروب ومعارك متلاحقة عادت بعدها إلى حكم المسلمين.

---

(١) انظر في أسباب الحروب الصليبية: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (١٠/ ٢٧٣)، دار صادر، ١٣٨٦، بيروت، والإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي (١/ ٢٩٤)، ط-الثالثة ١٩٦٨م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة.

(٢) انظر في تلك الأحداث: البداية والنهاية لابن كثير (١٢/ ١٦٦- ومابعدها)، والكامل في التاريخ، لابن الأثير(١٠/ ٢٨٢-٢٨٤).

(٣) المنصور سيف الدين قلاوون، أول السلاطين من أسرة قلاوون، استمر حكمه قرابة أحد عشر عاماً، انظر: الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، لابن دقماق (٢٩٥-٣٠٩).

الغزو المغولي «التتار»:

لم يكد المسلمون يستعيدون أنفاسهم من آثار الحروب الصليبية حتى دهمتهم مصيبة أخرى أشدّ وأفظع منها، فقد اكتسح التتار (المغول) العالم الإسلامي من الشرق، وساروا في بلاد الإسلام يقتلون ويأسرون ويدمرون بطريقة همجية لم يشهد لها التاريخ مثيلاً، ووصلوا إلى بغداد عاصمة الخلافة، وخرج إليهم الجيش ولكنه هُزم، وكان الجيش في تلك السنة في غاية الضعف وانعدام الروح المعنوية لدَى أفراده وقوّاده، بسبب ما كانوا يلقونه من ابن العلقمي[1] الرافضي الخبيث - الذي كان وزيراً للمستعصم[2] -، فقد سرّح كثيراً منهم، ومنع عنهم وسائل الحياة الكريمة، كل ذلك تمهيداً لما كان قد أضمره في نفسه من مكاتبة المغول وإطماعهم في العراق وإسقاط الخلافة، ثم إنشاء الدولة الرافضية التي يريدها، وحصل ذلك، فقد كاتب التتار وأطمعهم في العراق وعمل على تهيئة الأجواء لإسقاط بغداد، وعندما حاصر التتار بغداد، خرج إليهم واستوثق لنفسه من قائدهم «هولاكو»[3].

يقول صاحب ذيل مرآة الزمان: «وقصد هولاكو بغداد من جهة البر الشرقي عن دجلة وهو البر الذي فيه مدينة بغداد، فحينئذ أشار ابن

---

(١) هو: محمد بن محمد بن علي العلقمي، كان وزيراً للمستعصم، وكان رافضياً خبيثاً، وقد كاتب المغول عندما حاصروا بغداد واستوثق لنفسه منهم وغدر بالخليفة وبالمسلمين، وكان يقصد من مكاتبتهم إقامة دولة رافضية في بغداد، فلم يتحقق له ما أراد، بل لقي أشدّ أنواع الأذى والإهانة من المغول، فمات غماً وكمداً في نفس العام ٦٥٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء(٢٣/ ١٧٥)، والبداية والنهاية (١٣/ ٢١٢) وشذرات الذهب(٥/ ٢٧٢).

(٢) هو المستعصم بالله، الخليفة، أبو أحمد عبد الله بن المستنصر بالله منصور بن الظاهر محمد بن الناصر العباسي، ولد سنة ٦٠٩هـ، واستخلف سنة ٦٤٠هـ، وبقي حتى قتل سنة ٦٥٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١٧٤-١٨٤)، وفوات الوفيات (٢/ ٢٣٠).

(٣) هو: هولاكو خان بن تولى خان بن جنكيز خان ملك التتار بن ملك التتار وهو والد ملوكهم، قال الحافظ ابن كثير: كان ملكاً جباراً فاجراً كفاراً لعنه الله، قتل من المسلمين شرقاً وغرباً ما لا يعلم عددهم إلا الله، مات سنة ٦٦٤ هـ لا رحمه الله اهـ. انظر البداية والنهاية (١٣/ ٢٤٨).

العلقمي الوزير على الخليفة بمصانعة ملك التتار ومصالحته، وسأله أن يخرج إليه في تقرير ذلك، فخرج وتوثق منه لنفسه، ثم رجع إلى الخليفة، وقال له: إنه -أي ملك التتر- رغب أن يزوج ابنته من ابنك الأمير أبي بكر، ويبقيك في منصب الخلافة كما أبقى سلطان الروم في سلطنة الروم، فإنه لا يؤثر إلا أن تكون الطاعة له، كما كان أجدادك مع السلاطين السلجوقية، وينصرف بعساكره عنك فتجيبه إلى هذا، فإن فيه حقن دماء المسلمين، ويمكن بعد ذلك أن نفعل ما نريد، وحسّن له الخروج إليه، فخرج الخليفة العباسي في جمع من أكابر أصحابه فأُنزل في خيمة، ثم دخل الوزير -ابن العلقمي- فاستدعى الفقهاء والأماثل ليحضروا عقد النكاح فيما أظهره، فخرجوا فقتلوا، وكذلك صار يخرج طائفة بعد طائفة فيقتلون»[1].

فقتل المستعصم، وقيل: إنه رفس وركل بالأرجل حتى مات، ودخل المغول بغداد واستمروا في القتل ما يقرب من أربعين يوماً لايرحمون صغيراً ولا كبيراً، فأقل ما قيل في عدد القتلى ثمانمائة ألف قتيل وأكثر ما قيل ألف ألف وثمانمائة ألف. وجرت الدماء كما تجري السيول، فإنا لله وإنا إليه راجعون[2]. ولم ينج من بطش المغـول إلا الرافضة وأهل الذمة من اليهود والنصارى.

وهكذا قُضيَ على الخلافة العباسية، وأصبح العالم الإسلامي بلاخليفة ولا خَلافة، ثم توجّهوا إلى دمشق فأخذوها دون قتال، وواصل التتار زحفهم حتى أصبحوا على مشارف مصر. وكاتب المغول السلطان قطز[3] سلطان مصر، وطلبوا منه تسليم البلاد إليهم والدخول في

(١) ذيل مرآة الزمان، لليونيني (١/ ٨٨-٨٩) ط-الأولى -١٣٧٤هـ، دائرة المعارف العثمانية- الهند.

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٣/ ١٨١)، وفوات الوفيات (٢/ ٢٣٣).

(٣) هو السلطان الشهيد، المظفر سيف الدين قطز ابن عبد الله المعزي، كسر التتار كسرة جبر بها الإسلام والمسلمين، وذلك في وقعة عين جالوت، قتل -رحمه الله- سنة ٦٥٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٢٠٠-٢٠١)، والبداية والنهاية (١٣/ ٣٣٨).

طاعتهم، لكنه رفض وأعلن الجهاد في سبيل الله، واستعد لملاقاة التتار، وسار بالجيوش إلى «عين جالوت»[1] سنة ٦٥٨هـ، وجرت معركة مشهورة، انتصر فيها المسلمون بقيادة قطز على المغول، وهزموهم شرّ هزيمة، وطهّروا بلاد الشام منهم، ودخل الملك المظفر قطز دمشق، وأخضع بقية بلاد الشام لحكم المماليك[2]. وكانت تلك الوقعة بداية النهاية للخطر المغولي، حتى كانت آخر وقعة بينهم وبين المسلمين في «مرج الصُفَّر»[3] سنة ٧٠٢هـ، وانتصر فيها المسلمون ولم تقم بعدها للمغول قائمة[4].

التفكك والصراع الداخلي:

كان للحملات الصليبية والعدوان المغولي على الشام والعراق آثارٌ سلبية كثيرة، كان من أبرزها عدم استقرار القيادة السياسية للمسلمين، فبين عامي ٦٤٨-٧٩٢ تولى السلطة ما يقارب من ثلاثين حاكماً، ثلثهم قتلوا وثلثهم خُلعوا، والباقون إما اعتزلوا، وإما بقوا على سلطتهم حتى ماتوا[5]. وهذا يبين لنا مدى التنافس على السلطة في هذا العصر.

وقد اشترك في هذا الصراع النوّاب والوزراء، الذين يعيِّنهم السلطان على الشام، فقد كانت الشام تابعة لمصر في الإدارة السياسية كما حدث عندما خرج الأمير علم الدين سنقر الحلبي نائب دمشق على

(١) بلدة تقع بين بَيسان ونابلس من أعمال فلسطين، وهي الموضع الذي وقعت فيه المعركة، انظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي(٤/ ١٧٧)، دار إحياء التراث، بيروت. وانظر أحداث هذه المعركة في: البداية والنهاية (١٣/ ٢٢٠).

(٢) انظر هذه الأحداث في البداية والنهاية (١٣/ ٢٣٣-٢٣٥)، و الأيوبيين والمماليك في مصر والشام، د. سعيد عاشور(٢١٧) ط-الثانية، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية.

(٣) مرج الصُفَّر، مكان قريب من دمشق، انظر: معجم البلدان (٥/ ١٠١).

(٤) انظر: النجوم الزاهرة (٨/ ١٦٠) لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي، دار الكتب المصرية، الناشر: الهيئة العامة المصرية.

(٥) انظر: التاريخ الإسلامي، العهد المملوكي، محمود شاكر (٣٥-٣٦)، ط-الأولى- المكتب الإسلامي، بيروت.

الظاهر بيبرس[1]، الذي استطاع إخماد فتنته.

ولما تولى السلطان المنصور قلاوون[2] خرج عليه شمس الدين سنقر نائب الشام، وامتنع عن مبايعته، ودعا أهل دمشق إلى طاعته، وتلقب بالملك الكامل، ولكن المنصور قلاوون استطاع القضاء على فتنته[3].

ويحدث أن يضيق بعض الأمراء على بعض السلاطين، حتى يتنازل عن الملك، كما فعل الظاهر بيبرس الجاشنكير وسلار، عندما ضيَّقا على السلطان الناصر محمد بن قلاوون، حتى تنازل عن الملك، واختير الظاهر بيبرس سلطاناً للبلاد، غير أن أمراء الشام لم يرضوا به. وفي نفس السنة عاد السلطان الناصر محمد قلاوون إلى السلطة[4].

ومع هذا التفكك واشتغال القادة بشئون الملك والسلطة، تفشى الظلم والرشاوى وتسلط الأمراء، وكل هذه الأمور لها تأثيراتها على مجرى الحياة بشكل عام، وعلى الحياة العلمية والحركة الثقافية على وجه الخصوص، فقد سجلت لنا كتب التاريخ مواقف مشهودة لكثير من الأئمة مع الولاة والسلاطين ونوّابهم، كالإمام النووي والشيخ العز بن عبد السلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهم رحمهم الله. كانوا يأمرون فيها بالمعروف وينهون عن المنكر، ويطالبون السلاطين بإقامة الشريعة والقضاء على المنكرات[5].

---

(١) هو الظاهر ركن الدين بيبرس تولى الملك بعد المظفر قطز، وتميز عهده بمقاومة الصليبيين والمغول، مات سنة ٦٧٦هـ- انظر: النجوم الزاهرة(٧/ ٨٣-٨٤).

(٢) انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٣/ ٣١٧).

(٣) انظر هذه الواقعة في: البداية والنهاية، لابن كثير (١٣/ ٢٨٩).

(٤) انظر هذه الأحداث: في البداية والنهاية (١٤/ ٤٨)، وقد أثبت القضاة في مصر والشام وكذا الأعيان عزل الملك الناصر لنفسه إلا القاضي الحنبلي بدمشق فإنه رفض إثباته، وقال: «ليس أحد يترك الملك مختاراً، ولولا أنه مكره ما تركه».

(٥) انظر: الخطط للمقريزي (٣/ ٧٦)، ط-دار صادر، بيروت، وشذرات الذهب (٥/ ٣٠١)، والبداية والنهاية (١٤/ ٥٤).

ثانياً : الحالة الاجتماعية:

بعد أن تبين اضطراب الوضع السياسي في هذا العصر، فمن الطبيعي أن لا تستقر الحالة الاجتماعية؛ لأن استقرار الأحوال الاجتماعية مرهون باستقرار الأحوال السياسية.

ومن المعلوم أن كل مجتمع، يتكون في الغالب من ثلاث طبقات، تتفاوت فيها الأحوال الاجتماعية.

وهذه الطبقات هي: طبقة السلاطين، وطبقة العلماء، وطبقة الشعب أو العامة. فالحكام في هذا العصر -عصر الإمام ابن أبي العز- هم حكام الدولة المملوكية. التي كانت تحكم مصر والشام، وقد كان هؤلاء الحكام يعيشون حياة الترف والغنى، وذلك لسيطرتهم على شئون الدولة ومواردها المالية، إلا أنه لم يكن لهؤلاء الحكام كبير هيبة عند شعوبهم، يدل على ذلك ضعفهم في السيطرة على الأوضاع الداخلية للبلاد، فقد كثر اللصوص وقطاع الطرق وكثرت المخالفات الشرعية، وانتشر اللهو والطرب، وأصبح له أماكن تقصد ولا أحد يستطيع الإنكار في الغالب. كما انتشرت المسكرات والمخدرات وغيرها من المعاصي؛ ولعل ذلك ناتج أيضاً عما كانت تعانيه الدولة في ذلك العصر من هجمات الصليبيين الشرسة وكذلك هجمات المغول.

وإلى جانب طبقة الحكام نجد طبقة العلماء؛ الذين كانوا يعتمدون في معاشهم على ما يسند إليهم من وظائف، وقد كانوا في ذلك العصر إلى الفقر أقرب منهم إلى الغنى، ولكن هذا الفقر لم يقف حائلاً بينهم وبين الدعوة إلى الله والنصيحة لعامة المسلمين وولاة أمرهم. وكان للعلماء في ذلك العصر هيبة كبيرة لدى الحكام ولدى العامة، وكان لهم دور بارز في محاربة الأمراض الاجتماعية، فأنكروا المنكرات بأيديهم

وألسنتهم، وألفوا الكتب التي تبين الحق وترد على الباطل وأهله ومنهم شيخنا الإمام ابن أبي العز رحمه الله، فقد ألف كتابه شرح العقيدة الطحاوية، لإيضاح عقيدة السلف والرد على المخالفين في مسائل الاعتقاد، ومن قبله شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك العز بن عبد السلام، فقد قام بالإنكار على ابن شيخ الشيوخ [(١)]، ووزير نجم الدين أيوب [(٢)]، حيث بنى داراً للهو والغناء، على سطح أحد مساجد مصر، فأنكر عليه العز، وقام هو وأولاده بهدمها، وأسقط عدالة الوزير وعزل نفسه عن القضاء [(٣)].

وأما طبقة الشعب فقد كانت تعاني من سوء الحالة الاقتصادية، وكذلك سوء الوضع الأمني، ويضاف إلى ذلك أن الشعب كان من طوائف شتى، فقد اختلط بهم كثير من المغول الذين أُسروا في المعارك، فنقلوا عاداتهم الغريبة إلى المجتمع [(٤)]، هذا باختصار بيان الحالة الاجتماعية لذلك العصر.

ثالثاً: الحالة العلمية:

شهد عصر الإمام ابن أبي العز نهضة علمية كبيرة كان لها دور بارز في إحياء ما اندثر من تراث الأمة ولعل من أبرز الأسباب التي أدت إلى ازدهار الحركة العلمية في هذا العصر ما يلي:

١ - ما أصيبت به الأمة من حروب كثيرة، قضت على كثير من التراث العلمي، حيث أحرقت الكتب ودور العلم، وخرّبت المدارس والمساجد، وذهب ضحية هذه الحروب كثير من العلماء، فكان ذلك

(١) هو: معين الدين ابن الحسن بن شيخ الشيوخ وزير الصالح نجم الدين أيوب ونائبه على دمشق، توفي سنة (٦٤٣هـ) عن ٥٦ سنة ودفن بدمشق، البداية والنهاية (١٣/ ١٧١).

(٢) هو: نجم الدين أيوب ابن الملك العادل صاحب خلاط، توفي سنة ٦٠٩هـ، انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٦٤).

(٣) انظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (٢/ ١٦٢).

(٤) انظر: الخطط للمقريزي (٢/ ٢٢١).

دافعاً لعلماء ذلك العصر للتشمير عن ساعد الجد لتدارك ما فات وما ضاع من العلم .

٢- إدراك سلاطين الدولة المملوكية لأهمية العلم وأنه السياج الذي تحفظ به دولتهم ، فشجعوا العلماء وقرّبوهم ، وأحيوا الوظائف الدينية كالقضاء والإفتاء والتدريس ، ونظارة الأوقاف وغيرها .

٣- وجود علماء بارزين رزقهم الله النية الحسنة ومحبة الخير للمسلمين والنصح لهم ، وقد أشرت إلى بعضهم سابقاً ، فكان لوجود هؤلاء العلماء دفع قوي للحركة العلمية لما لهم من إنتاج غزير ومتنوع ؛ فأقبل طلاب العلم ينهلون من معين هؤلاء العلماء الأجلاء سائر صنوف العلم والمعرفة(١) .

---

(١) انظر : حسن المحاضرة للسيوطي (٢/ ١٤٩-١٦٠) ، وابن القيم الجوزية عصره ومنهجه ص(٤٩) د. عبدالعظيم شرف الدين ، مطبعة دار القومية العربية .

المبحث الثالث

مذهبه الفقهي، ومكانته العلمية

أولاً: مذهبه الفقهي:

أجمعت المصادر على نعته بالحنفي، نسبة إلى مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله وليس هذا بمستغرب فهو من بيت يتمذهب بمذهب الإمام أبي حنيفة، وكثير من أهل بيته قد تولّى القضاء الحنفي.

وقد درس الإمام ابن أبي العز مذهب أبي حنيفة دراسة واعية عميقة، مما أهّله للتصدي للتدريس في المدرسة القيمازية سنة ٧٤٨هـ وعمره آنذاك لم يتجاوز السابعة عشرة، وهذا يدل على فرط ذكائة ونبوغه المبكر، كما يدل على بلوغه مرتبة عالية في فقه الأحناف.

وابن أبي العز رحمه الله كان كعلماء ذلك العصر، صاحب علم موسوعي وشمولي، لكن هذه الموسوعية والشمولية في العلم لم تفقده هوية تلك العلوم، بل كانت كلها تلتقي في صدر هذا الإمام لتحقق هدفاً واحداً وهو فهم كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ.

يقول رحمه الله: «فالواجب على من طلب العلم النافع أن يحفظ كتاب الله ويتدبّره، وكذلك من السنة ماتيسّر له، ويتضلّع منها ويرتوي، ويأخذ معه من اللغة والنحو ما يُصلح به كلامه ويستعين به على فهم الكتاب والسنة، وكلام السلف الصالح في معانيها، ثم ينظر في كلام عامة العلماء: الصحابة، ثم من بعدهم ما تيسر له من ذلك، من غير تخصيص، فما اجتمعوا عليه لايتعدّاه، وما اختلفوا فيه نظر في أدلتهم

من غير هوى ولا عصبية، ثم بعد ذلك ﴿**من يهد الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً**﴾ [الكهف: ١٧]»[١].

ففي النص المتقدم نرى ابن أبي العز يدعو إلى التخلص من ربقة التقليد، ويدعو طالب العلم إلى الاطلاع على الآراء والمذاهب، فما استبان عليه الدليل فهو الراجح الذي لا يجوز العدول عنه، لكن ليس هذا النظر لكل أحد، وإنما لمن قرأ كتاب الله وتدبره، ونظر في السنة نظراً واسعاً وأضاف إلى ذلك العلم باللغة وأقوال الصحابة والتابعين... إلخ مما نبّه إليه في مقدمة كلامه.

وهو يرى أن الإغراق في المذهبية الفقهية والمبالغة في التنصيص على خصوصيات كل مذهب وما يميزه عن المذاهب الأخرى سواء في تولي القضاء أو الأوقاف من المدارس والكتب والدور وغيرها أمر لايسوغ بين أبناء العقيدة الواحدة، وهو وإن كان حنفياً في الفروع، فهو من القليل الذين رزقهم الله معرفة حقيقة هذه المذاهب، وأنها آراء وأقوال لعلماء بذلوا جهدهم واستفرغوا وسعهم لمعرفة حكم الله في الوقائع التي دوّنت عنهم، وليست بمنزلة كلام الصحابة الكرام فضلاً عن صاحب الشريعة، وليس معنى هذا الكلام إهدار هذه المذاهب أو إهمال ما حوته كتب تلك المذاهب من العلم، كلا، ولكن أن تجعل ككلام صاحب الشريعة، أو يرد كلامه لأجلها، أو تكون معقداً من معاقد الولاء والبراء فهذه هي المصيبة، ولعل هذه النظرة الصائبة ناتجة عند ابن أبي العز بسبب تضلعه بعلم العقيدة والتوحيد، فمن خلال هذه العلم الشريف يبصر من أراد الله هدايته مواطن الضعف في الأمة والثغرات التي ينفذ منها الأعداء.

---

(١) رسالة الاتباع، لابن أبي العز (٨٨) تحقيق: محمد عطا الله حنيف، والدكتور عاصم بن عبدالله القريوتي، ط- الثانية، ١٤٠٥هـ، المطابع النموذجية، عمّان، الأردن.

ونلحظ في هذه القضية تشابهاً بين ابن أبي العز رحمه الله، وبين شيخ الإسلام ابن تيمية. فكلاهما لم يكن مقلداً لشيوخه، وإنما كان كل منهما ذا قدرة علمية مستقلة بعيدة عن التقليد الأعمى[1].

ثانياً: مكانته العلمية:

تقدم لنا أن الشارح رحمه الله درّس بالمدرسة القيمازية بدمشق وهو ابن سبع عشرة سنة، وهذا يدل على تنشئة صالحة، ونبوغ مبكر، وإدراك حظ وافر من العلم لدى هذا الإمام في تلك السن المبكرة.

ومع تقدم العمر بهذا الإمام يزداد نشاطه العلمي وجهوده في الدعوة إلى الله ونشر العلم النافع، فتراه مدرساً في عدد من المدارس العلمية الكبرى بدمشق، كالمدرسة الركنية، والمدرسة العزّية، والمدرسة الجوهرية، فتلقى عنه العلم الكثير من الطلاب بهذه المدارس.

كما تولى رحمه الله الخطابة بجامع الأفرم نائب دمشق قبل وفاته بعام، أي سنة ٧٩١هـ، وقد كان جده خطيباً قبل ذلك في هذا الجامع، كما تولى الخطابة ببلدة حسبان جنوب غرب عمّان، وقد كان لهذه البلدة مكانة مرموقة في ذلك العصر[2].

وفي آخر سنة ٧٧٦هـ تولى القضاء بدمشق نيابة عن ابن عمه نجم الدين، ثم ولي قضاء الحنفية بمصر، نحو شهرين، ثم استعفى فأعفي، وبقي في التدريس والخطابة[3].

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ١٥٦) د. عبدالرحمن المحمود، ط-الأولى-١٤١٥هـ، مكتبة الرشد، الرياض. وانظر: رسالة الاتباع (٨٩-٩١).

(٢) انظر: أنباء الغمر (٣/ ٥٠).

(٣) انظر: المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (٢/ ٣٧-٣٨) ليوسف بن تغري بردي، تحقيق: د. محمد محمد أمين، ١٩٨٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب. وحسن المحاضرة (٢/ ١٨٥).

كما كان للتأليف والكتابة مكان في حياة ابن أبي العز العلمية. وقد ذكر المؤرخون أنه صنّف الكتب الآتية:

١ - التنبيه على مشكلات الهداية:

وكتاب الهداية من الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي، ألّفه علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣هـ، وقد نبّه الشارح على بعض المواضع المشكلة في هذا الكتاب وحررها كما هو متبع عند العلماء[1]، وكتابه هذا لم يعثر عليه حتى الآن.

٢- الاتباع:

وهي رسالة كتبها الشارح رحمه الله ردًا على معاصره الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد الحنفي البابرتي المتوفى سنة ٧٨٦هـ[2]، وكان البابرتي قد كتب رسالة رجّح فيها تقليد مذهب أبي حنيفة، وحضّ على ذلك، فتصدَّى له ابن أبي العز، وجاء في أول رسالته: «. . . فإني وقفت على رسالة لبعض الحنفية رجح فيها تقليد مذهب أبي حنيفة، وحض على ذلك، ووجدت فيها مواضع مشكلة، فأحببت أن أنبّه عليها خوفاً من التفرق المنهي عنه واتباع الهوى المردي، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: ١٠٣]»[3].

وقد دعا في رسالته هذه إلى اتباع الدليل من الكتاب ومن السنة، ونبذ التعصب والتقليد الأعمى، وإثارة الفرقة والاختلاف بين المسلمين، وبالجملة فهذه الرسالة عظيمة الفائدة، وهي من أحسن ما كتب في هذا الموضوع، وقد طبعت مرتين، الأولى في لاهور بباكستان سنة١٤٠١هـ،

---

(١) انظر مقدمة التركي والأرناؤوط على الشرح (١/ ٨٥)، وقد ذكرا أن السخاوي ذكر ذلك في تذييله المسمّى (وجيز الكلام ذيل دول الإسلام) للذهبي، وهو مخطوط.

(٢) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٤/ ٢٥٠).

(٣) الاتباع ص(٢١).

والثانية في عمّان الأردن سنة١٤٠٥هـ، وكلاهما بعناية الشيخين محمد عطا الله حنيف وعاصم القريوتي جزاهما الله خيراً.

٣- النور اللامع في ما يعمل به في الجامع:

أي جامع بني أمية بدمشق، وهذا الكتاب مفقود، ولعل موضوعه التنبيه على بعض الأخطاء التي تقع في الجامع الأموي في ذلك العصر في أمور العبادة وغيرها.

٤- مجموعة رسائل فقهية تتضمن الجواب عن عدد من المسائل منها: صحة الاقتداء بالمخالف، وحكم صلاة أربع ركعات بعد الجمعة، وبعض أحكام المياه.

ويوجد منه نسخة مصورة في مكتبة الشيخ حماد الأنصاري رحمه الله، في المدينة المنورة. تحت رقم(٢٨٠).

٥- شرح العقيدة الطحاوية:

وهو موضوع هذا البحث، وهو أكبر كتبه الموجودة وأوسعها، فقد قام فيه بشرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي، المعروفة بـ«الطحاوية»، وقد ضمن هذا الشرح أبحاثاً نفيسة وفوائد قيمة تدل علىَ غزارة علمه وتمكنه في علم التوحيد. ويعتبر شرحه هذا خلاصة طيبة لمعتقد السلف، فقد افتتح شرحه هذا بمقدمة ضافية اشتملت على بيان منزلة علم أصول الدين من بين سائر العلوم، وبيان حاجة العباد إلى معرفته، وأشار فيها إلى مصدر التلقي لمسائل أصول الدين وهو الكتاب والسنة، وبيّن أنهما الحاكم على قول وفعل كل أحد، فما وافقهما فهو الحق، وما خالفهما فهو الباطل ولايلتفت إلى قائله، كائناً من كان. ونبّه فيها على منزلة علماء السلف، وأنهم أهل الفهم السليم البعيد عن المؤثرات الأجنبية التي تأثرت بها الفرق الأخرى التي حدثت فيما بعد[1].

(١) انظر: الشرح (١/ ٥-٢٠).

ثم قام بعد ذلك بتقسيم متن الطحاوية إلى فقرات وجمل، كل جملة تشكل مسألة علمية أو أكثر، ويتبعها بالشرح والبيان معتمداً في ذلك وبشكل موسع على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة عن الرسول ﷺ، وقد يتطرق إلى إيضاح معنى العبارة من جهة اللغة في بعض المسائل[1].

كما يتطرق في الشرح إلى ذكر المخالفين لكن على سبيل الإجمال بدون توسع في إيراد حججهم أو ذكر أسمائهم في الغالب، ذلك أنه قصد الاختصار، وكثيراً مايسمّي كتابه هذا بـ«المختصر» كما فعل عند تقريره إثبات الصفات[2].

فابن أبي العز قد وضع هذا الشرح لتقرير عقيدة السلف أصالةً وبالقصد الأول، كما نبه على ذلك في خطبة كتابه[3]، وقد يعرض لذكر المخالفين أو لذكر الخلاف دون ذكر من خالف في الغالب، مع المناقشة والرد في كل الأحوال، وهو كثير في هذا الشرح خصوصاً المسائل الكبار كالصفات والقدر والعقل والنقل ومصادر التلقي، وما يتفرع عن هذه المسائل.

وبناءً على ما سار عليه ابن أبي العز من تقسيم المتن إلى فقرات وجمل، جاء كلامه على المسألة الواحدة مفرقاً في عدة مواضع من شرحه، وذلك لأن الطحاوي رحمه الله لم يجمع الكلام على المسألة الواحدة في مكان واحد، وذلك كالكلام على ما يتعلق بالصفات فهو منتشر في الكتاب.

وقد أدرك ابن أبي العز هذا الأمر واعتذر عن تكراره للحديث وتفرقه في المسألة الواحدة أكثر من مرة بأن هذا تمشياً مع مايذكره صاحب المتن، قال رحمه الله: «وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى، ولكن الشيخ -الطحاوي- لم يجمع الكلام في الصفات في المختصر في

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٤٢).
(٢) انظر: الشرح (١/ ٦٠-٦٢).
(٣) انظر: الشرح (١/ ٢٠).

مكان واحد، وكذلك الكلام في القدر ونحو ذلك، ولم يعتن فيه بترتيب»[1].

ثم بيّن رحمه الله أحسن الطرق التي ينبغي أن يسلكها المؤلفون والكاتبون في أصول الدين فقال: «وأحسن ما يرتب عليه كتاب أصول الدين ترتيب جواب النبي ﷺ لجبريل عليه السلام، حين سأله عن الإيمان، فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. . . الحديث، فيبدأ بالكلام على التوحيد والصفات وما يتعلق بذلك، ثم بالكلام على الملائكة. . .»[2].

ونخلص مما تقدم أن الشارح رحمه الله، كان علماً من أعلام عصره في الأصول والفروع، وكان صاحب اجتهاد ونظر وعلم بالأدلة ومعلماً ومربياً وقاضياً وخطيباً، ومن دعاة المذهب السلفي الذي يعتمد على الكتاب والسنة

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٨٩).
(٢) الشرح (١/ ٦٨٩).

المبحث الرابع

محنته، ووفاته

أولاً: محنته.

إن الابتلاء والامتحان سنة ماضية في الخليقة لاسيما أهل الإيمان، فإنهم يبتلون ويمتحنون، فـ﴿**يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة...**﴾ [إبراهيم: ٢٧]. وأخرج البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من يُرد الله به خيراً يُصب منه»[١].

وأشد الناس بلاءً الأنبياء والمرسلون، ثم الأمثل فالأمثل. يبتلى الرجل على قدر دينه، فإن كان في دينه صلابة زيد له في البلاء، قال تعالى: ﴿**الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين**﴾ [العنكبوت: ١-٣]. والناظر في تاريخ هذه الأمة يجد الجمّ الغفير من العلماء والعباد فضلاً عن العامة ممن ابتلوا بأنواع مختلفة من البلايا والرزايا، والله حكيم عليم بشئون خلقه وما يصلحهم، فله الحمد وله الشكر على كل حال.

والإمام ابن أبي العز قد جرت عليه سنة الابتلاء في آخر عمره قبل وفاته بثمان سنوات.

وملخص هذه المحنة أن الشاعر علي بن أيبك الصفدي[٢] مدح النبي ﷺ بقصيدة على وزن «بانت سعاد»، وطلب من العلماء والفقهاء

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المرضى- باب ماجاء في كفارة المرض-(٥٦٤٥).

(٢) هو: علي بن أيبك بن عبدالله علاء الدين الناصري الدمشقي الأديب، اشتهر بالنظم، ولد سنة ٧٢٨هـ ومات سنة ٨٠١هـ، انظر: شذرات الذهب (٧/ ٨).

أن يقرظوها ففعل كثير منهم، وكان من هؤلاء العلماء الذين عرض ابن أيبك عليهم هذه القصيدة الإمام ابن أبي العز رحمه الله، فانتقد ابن أبي العز مواضع من هذه القصيدة، كطلبه الشفاعة من النبي ﷺ، وتوسله بذاته وبجاهه، وتفضيله الملائكة على صالحي البشر على وجه قد يُشعر بتنقص الملائكة، وقوله لغير الله تعالى «حسبي»، وكذلك الحلف بغير الله.

وقد ساق الحافظ ابن حجر في كتابه أنباء الغُمر وقائع هذه المحنة وماجرى للإمام ابن أبي العز فقال: «وفيها -أي سنة ٧٨٤هـ- كائنة الشيخ صدر الدين علي بن أبي العز الحنفي بدمشق، وأولها أن الأديب علي بن أيبك الصفدي عمل قصيدة لامية على وزن «بانت سعاد» وعرضها على الأدباء والعلماء فقرظوها، ومنهم صدر الدين علي بن أبي العز الحنفي، ثم انتقد فيها أشياء، فوقف عليها ابن أيبك المذكور فساءه ذلك ودار بالورقة على بعض العلماء، فأنكر غالب من وقف عليها ذلك[1] وشاع الأمر، فالتمس ابن أيبك من ابن أبي العز أن يعطيه شيئاً ويعيد إليه الورقة فامتنع، فدار على المخالفين وألّبهم عليه، وشاع الأمر إلى أن انتهى إلى مصر، فقام فيه بعض المتعصبين إلى أن انتهت القضية للسلطان فكتب مرسوماً طويلاً منه: «بلغنا أن علي بن أيبك مدح النبي ﷺ بقصيدة وأن علي بن أبي العز اعترض عليه وأنكر أموراً منها التوسل بالنبي ﷺ، والقدح في عصمته وغير ذلك، وأن العلماء بالديار المصرية خصوصاً أهل مذهبه من الحنفية أنكروا ذلك، فنتقدم بطلبه وطلب القضاة والعلماء من أهل المذاهب، ويعمل معه ما يقتضيه الشرع من تعزير وغيره».

وفي المرسوم أيضاً: «بلغنا أن جماعة بدمشق ينتحلون مذهب ابن حزم وداود ويدعون إليه، فنتقدم بطلبهم فإن ثبت عليهم منه شيء عمل

(١) أي: أنكروا ما انتقده ابن أبي العز، فهم موافقون لابن أيبك!!

بمقتضاه من ضرب ونفي وقطع معلوم -أي المال-، ويقرر في وظائفهم غيرهم من أهل السنة والجماعة».

وفي المرسوم أيضاً: «وبلغنا أن جماعة من الشافعية والحنابلة والمالكية يظهرون البدع ومذهب ابن تيمية»، فذكر نحو ما تقدم في الظاهرية.

فطلب النائب القضاة وغيرهم، فحضر أول مرة القضاة ونوابهم، وبعض المفتين فقرأ عليه -أي النائب- المرسوم، وأحضر خط ابن أبي العز، فوجد فيه قوله[(١)]: «حسبي الله، هذا لا يقال إلا لله»[(٢)]، وقوله -أي ابن أيبك- : «اشفع لي»، قال: «لا يطلب منه الشفاعة»[(٣)].

ومنها: «توسلت بك»، قال: «لا يتوسل به -أي بذاته-»[(٤)].

وقوله: «المعصوم من الزلل»، قال: «إلا من زلة العتاب»[(٥)].

وقوله: «يا خير خلق الله»، الراجح: تفضيل الملائكة[(٦)]، إلى غير ذلك... ثم توالت المجالس لبحث هذه المسألة وحضروا خامس مرة،

---

(١) من هنا تبدأ انتقادات ابن أبي العز لقصيدة ابن أيبك.

(٢) أي لا يقال حسبي الرسول، كما قال تعالى: **﴿ياأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾**: أي حسبك وحسب أتباعك، أي كافيك.

(٣) كما قال تعالى: **﴿قل لله الشفاعة جميعاً﴾**، فهو الذي يكرم بها من شاء من عباده ويأذن له فيها، فلا تطلب إلا منه جل وعلا، انظر ص (٤٠٦) من هذا البحث.

(٤) انظر ص(٦١) من هذا البحث.

(٥) وهي في قوله تعالى: **﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى... إلى قوله: أما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهى﴾**. انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٤٧٠).

(٦) انظر: الشرح (٢/ ٤١٠-٤٢٣)، وحاصل مذهب ابن أبي العز في هذه المسألة هو «التوقف» لعدم ورود بحث هذه المسألة عند السلف، وإن كان ينسب إلى أهل السنة القول بتفضيل الأنبياء وصالحي البشر على الملائكة، فهو يرى أن هذه المسألة من فضول العلم، وثمرتها قليلة، فالواجب هو الإيمان بالملائكة، أما اعتقاد التفضيل فليس بواجب. وما يستدل به كل فريق فإنما يدل على الفضل لا على الأفضلية.

ولعل السبب الذي حمله على الاعتراض على ما قرره ابن أيبك من أن النبي ﷺ أفضل من الملك هو ما لمسه من غلو ابن أيبك في الرسول ﷺ إلى درجة أنه يطلب منه الشفاعة ويتوسل به، وقد بلغت الحال ببعضهم كما يقول ابن أبي العز أن أساءوا الأدب مع الملائكة، فقالوا: إن بعض الملائكة خدام بني آدم! يعنون الملائكة الموكلين بالبشر أو يقولون: كان الملك خادماً للنبي، ونحو ذلك من الألفاظ المخالفة للشرع المجانبة للأدب، فالتفضيل والحالة هذه مردود وممنوع لأنه على وجه التنقص أو الحَمِيَّة والعصبية للجنس.

واتفق رأيهم على أنه لابد من تعزير ابن أبي العز إلا القاضي الحنبلي[1]، فسأل ابن أبي العز عما أراد بما كتب؟ فقال: «ما أردت إلا تعظيم جناب النبي ﷺ وامتثال أمره أن لا يعطى فوق حقه، فأفتى القاضي شهاب الدين الزهري[2] بأن ذلك كاف في قَبول قوله وإن أساء في التعبير، وكتب خطه بذلك، وأفتى ابن الشريشي[3] وغيره بتعزيره، فحكم القاضي الشافعي بحبسه فحبس بالعزراوية[4]، ثم نقل إلى القلعة، ثم حكم برفع ما سوى الحبس من التعزيرات، ونفذه بقية القضاة، ثم كتبت نسخة بصورة ما وقع وأخذ فيها خطوط القضاة والعلماء، وأرسلت مع البريد إلى مصر، فجاء المرسوم في ذي الحجة بإخراج وظائف ابن أبي العز -أي منعه من التدريس والإفتاء ونحوه-.

واستمر ابن أبي العز في الاعتقال إلى شهر ربيع الأول من السنة المقبلة[5]. وأُحدث من يومئذ عقب صلاة الصبح التوسل بجاه النبي ﷺ، أمر القاضي الشافعي بذلك المؤذنين ففعلوه»[6].

وبعد خروجه من سجن القلعة لازم بيته حتى عام ٧٩١، وفي ربيع الأول من هذه السنة تقدم إلى الأمير سيف الدين يَلبُغاء بن عبد الله الناصري الأتابكي أحد كبار الأمراء بطلب وظائفه وأن يرد إليه اعتباره، فأصدر الأمير مرسوماً برده إلى وظائفه بعد انقطاع دام قريباً من سبعة أعوام، فعاد خطيباً بجامع الأفرم ودرّس بالجوهرية[7].

---

(١) أي إلا القاضي الحنبلي فإنه رفض تعزيره؛ لأن الحق معه.

(٢) انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٦/ ٣٣٨).

(٣) انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٦/ ٣٤٢).

(٤) هي من المدارس المشهورة بدمشق. انظر: الدارس في تاريخ المدارس(١/ ٥٤٨)، لعبد القادر النعيمي الدمشقي، تحقيق جعفر الحسيني، المجمع العلمي العربي.

(٥) كانت بداية هذا الأمر شوّال من عام ٧٨٤هـ- وخرج من الحبس في ربيع الأول من عام ٧٨٥هـ.

(٦) إنباء الغُمر بأبناء العمر، للحافظ ابن حجر (٢/ ٩٥-٩٨)، وشذرات الذهب(٦/ ٣٢٦).

(٧) إنباء الغُمر بأبناء العمر (٣/ ٥٠)، وشذرات الذهب(٦/ ٣٢٦).

ثانياً : وفاته.

بعد عمر حافل بالعلم والتعليم، والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله، توفي الإمام علي بن علي بن أبي العز الحنفي بدمشق، وذلك في ذي القعدة من عام ٧٩٢هـ، ودفن بسفح قاسيون وكان عمره آنذاك واحداً وستين عاماً، رحم الله ابن أبي العز رحمة واسعة وجزاه خير الجزاء عما قدّمه للإسلام والمسلمين.

الفصل الثاني

منهجه في العقيدة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: مصادره في العقيدة.

المبحث الثاني: منهجه العام في العقيدة.

المبحث الثالث: موقفه من علم الكلام.

المبحث الرابع: موارده في الشرح.

المبحث الأول

مصادره في العقيدة

سار الصحابة والتابعون ومن تبعهم من أئمة العلم والهدى على الرجوع في مسائل الاعتقاد وأصول الدين إلى القرآن الكريم وإلى السنة النبوية، فليس لهم مصدر آخر يستدلون به ويستمدون منه الأدلة في باب الاعتقاد إلا الكتاب والسنة، ففيهما الشفاء والنور والهداية التامة.

وقد سار الإما م ابن أبي العز الحنفي في هذا المسار وسلك سبيلهم ونهج منهجهم، وقال بما قالوا به، ونهى عما نهوا عنه من الخوض في آيات الله وأسمائه وصفاته بالرأي والهوى والأقيسة البعيدة عن هدي النبوة.

وقرر أن الصحابة رضي الله عنهم قد نقلوا إلينا القرآن الكريم بلفظه ومعناه، وقاموا بتطبيق العقيدة في حياة الرسول ﷺ، وبعد وفاته، قولاً وعملاً، فلا يجوز العدول عن منهجهم وطريقتهم في الإيمان، وبقية مسائل الاعتقاد.

فمن القرآن الكريم ومن السنة النبوية نجده يستمد المسائل والدلائل على الإيمان بالله تعالى ووجوب توحيده وإثبات ما له من الأسماء الحسنى والصفات العليا، لا يتجاوز في ذلك القرآن والحديث، كما يستدل بهما على إثبات النبوات والمعاد وما يتبع ذلك من عقائد متمشياً مع النصوص لا يعارضها برأي ولا ذوق ولا كشف.

فالعقيدة عند ابن أبي العز ليس لها إلا مصدران هما:

١- الكتاب.

٢- السنة النبوية الصحيحة، سواء في ذلك المتواتر منها والآحاد.

قال رحمه الله، : «وكيف يتكلم في أصول الدين من لا يتلقاه من الكتاب والسنة، وإنما يتلقاه من قول فلان! وإذا زعم أنه يأخذه من كتاب الله لا يتلقى تفسير كتاب الله من أحاديث الرسول ولا ينظر فيها، ولا فيما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان. . . فإنهم لم ينقلوا نظم القرآن وحده، بل نقلوا نظمه ومعناه، ولا كانوا يتعلمون القرآن كما يتعلم الصبيان، بل يتعلمونه بمعانيه. ومن لا يسلك سبيلهم، فإنما يتكلم برأيه، ومن يتكلم برأيه وما يظنه دين الله ولم يتلق ذلك من الكتاب والسنة فهو مأثوم وإن أصاب، ومن أخذه من الكتاب والسنة، فهو مأجور وإن أخطأ، لكن إن أصاب يضاعف له أجره»[1].

ويقول أيضاً: «وكيف تُعلم أصول دين الإسلام من غير كتاب الله وسنة رسوله! وكيف يُفَسَّرُ كتاب الله بغير ما فسّره به رسوله ﷺ وأصحاب رسوله، الذين نزل القرآن بلغتهم! وقد قال النبي ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. . .»[2]»[3].

ويقول أيضاً: «فالواجب كمال التسليم للرسول ﷺ والانقياد لأمره وتلقي خبره بالقَبول والتصديق. . . بل إذا بلغه الحديث الصحيح يُعدُّ نفسه كأنه سمعه من رسوله الله ﷺ، فهل يسوغ له أن يؤخر قبوله والعمل به حتى يعرضه على رأي فلان وكلامه ومذهبه! بل كان الفرض المبادرة إلى امتثاله، من غير التفات إلى سواه، ولا يستشكل قوله لمخالفته رأي فلان، بل تستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نصه بقياس، بل تهدر

---

(١) الشرح (١/ ٢٢١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٧)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط-الأولى، ١٣٩٩هـ نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث ابن عباس، وفيه: «بغير علم» بدل «برأيه». وفي حديث جندب بن عبد الله مرفوعاً: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». انظر: الترمذي، كتاب تفسير القرآن -باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه (٢٩٥٠-٢٩٥٢).

(٣) الشرح (١/ ٢١٨).

الأقيسة، وتلغى لنصوصه، ولا يحرّف كلامه عن حقيقته، لخيال يسميه أصحابه معقولاً . . . ولا يوقف قبول قوله على موافقه فلان دون فلان، كائناً من كان»[١].

فابن أبي العز يقرر أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدرا الاعتقاد وأصول الدين، كما يقرر طريق الفهم للكتاب والسنة وهو البيان النبوي من جانب الرسول ﷺ والصحابة الكرام الذين تلقّوا العلم على يد الرسول ﷺ -في أصول الدين- كما أراد الله تعالى وكما أراد رسوله ﷺ، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً ويوضحه ويشرحه، فما أجملَ في موضع إلا وبيَّنه في موضع آخر إن كان يحتاج إلى بيان، وما أطلق في موضع إلا قيده في مكان الحاجة إليه، وهكذا السنة النبوية تفسر القرآن وتشرحه وتوضحه[٢].

والصحابة رضوان الله عليهم هم أول جيل في هذه الأمة الإسلامية، وهم أول المسلمين من هذه الأمة بعد رسول الله ﷺ، وقد رضي الله عنهم وشهد بسلامة معتقدهم وصحة إيمانهم وفضّلهم على غيرهم، وهم أول مجتمع في هذه الأمة يطبق العقيدة قولاً وعملاً واعتقاداً بمحضر من رسول الله ﷺ، وتنزُّل الكتاب من ربهم جل وعلا وقد فهموا هذه العقيدة وفهموا معانيها، سواءً في ذلك ما يتعلق بالله وأسمائه وصفاته، أو غير ذلك من المسائل، فيستحيل أن يكونوا على ضلالة في أصول الدين، وهذا هو السرُّ في تشديد ابن أبي العز على اقتفاء أثرهم وسلوك منهجهم، لأن جميع الفرق التي حدثت فيما بعد تتعمد مخالفتهم والقول في الله وأسمائه وصفاته بغير قولهم، ولا يمكن

---

(١) الشرح(١/ ٢٢٨-٢٢٩)، والنصوص في هذا المعنى كثيرة من كلام ابن أبي العز، انظر: الشرح (١/ ١٤-١٥-٣٨-٢١٨-٢١٩) و(٢/ ٧٩٩-٨٠٠-٥٤٤-٧٧٧).

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص(٢١) وما بعدها، تحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر.

أن يصـــدر ذلك إلا ممن يجهل مكانة الصحابة رضي الله عنهم ويرى لنفسه فضلاً عليهم، وأنهم في العلم بمنزلة الصبيان، وإن لم يقل ذلك بلسان رأسه، فالصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا يتعلمون القرآن كما يتعلم الصبيان كما تقدم في كلام ابن أبي العز.

ولا شك أن ابن أبي العز قد أصاب في تأكيده على الأخذ بفهم الصحابة للكتاب والسنة، إذ أن ذلك هو الفارق بين السلف وغيرهم، فالجميع متفقون على أن الكتاب والسنة مصدر الاعتقاد، ولكن عندما يحين وقت التطبيق تبرز المناهج والآراء والأهواء المخالفة.

العقل والفطرة ومكانتهما من الأدلة عند ابن أبي العز[1]:

العقل والفطرة السليمة رافدان مؤيدان لما دلّ عليه القرآن الكريم والسنة النبوية، لا يستقلان بتقرير تفاصيل العقيدة وأصول الدين، فهما يوافقان ويشهدان بصحة السمع ولا يعارضانه أبداً.

فالعقول قاصرة عن تحصيل المعرفة الدينية، فما قامت الحجة على الخليقة إلا ببعثة الرسل ونزول الكتب، لكن العقل شرط في التكليف، وآلة للتمييز بين الحسن والقبيح، والسنة والبدعة، والرياء والإخلاص، ولولاه لم يكن تكليف ولا توجّه أمر ولا نهي، وهو دائماً محتاج إلى هداية الوحي وتنبيه الرسل لتقويمه وتأييده.

وكان السلف إذا سُئل أحدهم عن أمر من أمور الاعتقاد أجاب

---

(١) انظر في تعريف العقل عند السلف: مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٣٨) ودرء التعارض (١/ ٩) والمسودة في أصول الفقه لابن تيمية(٥٥٨-٥٥٩)، تحقيق محيي الدين عبدالحميد- مطبعة المدني- القاهرة، والفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (٢/ ٢٠)، دار إحياء السنة النبوية- ١٣٩٥هـ، مصر.

وانظر في تعريف الفطرة: تجريد التمهيد ص(٩٧) لأبي عمرو يوسف بن عبد البر، ١٣٥٠هـ مطبعة مكتبة القدس- القاهرة، ودرء التعارض (٨/ ٤١٠)، وتفسير الحافظ ابن كثير(٦/ ٣٢٠)، طبعة الشعب، وشفاء العليل ص(٣٨٣) مكتبة المعارف- دار الكتاب العربي- مصر.

بنصوص الكتاب والسنة، كما فعل جعفر بن أبي طالب[1] رضي الله عنه مع النجاشي[2] ملك الحبشة، وكان النجاشي قد سأله عن حقيقة عيسى عليه السلام، فأجاب جعفر بما في سورة مريم، وتلا عليه صدر السورة، فعقل النجاشي ذلك عنه، وكان سبباً في إسلامه فيما بعد، وكذلك الفطرة السليمة، فإنها موافقة لعقائد الإسلام وأحكامه، فالفطرة مركوز فيها الإقرار بوجود الخالق وحسن التوحيد وقبح الشرك وحب العدل وإيثاره، وبغض الظلم، واستقباح إرادة الشر، لكن تفاصيل ذلك إنما تعلم من جهة الرسل[3].

واستدلال ابن أبي العز بالعقل وبالفطرة في مسائل أصول الدين لايتجاوز ما تقدم من أنهما دليلان يشهدان بصحة ما جاء به السمع، وهذا عنده لايتجاوز الأوجه الآتية:

الوجه الأول: أن يبين أن العقل الصريح موافق لما دل عليه النقل الصحيح، كما في مسألة الكلام -كلام الله تعالى- وغيرها، فإنه أثبت بالعقل أن الذي يتكلم أفضل من الذي لايتكلم.

الوجه الثاني: أن يبطل دعوى مخالفة العقل لما دلّ عليه النقل، كما في مسألة الرؤية، فإن النافين قد استدلوا بالعقل على عدم جواز الرؤية لأنه يلزم من ذلك التحيز والجسمية وإثبات المكان... إلخ مما يمنعون لأجله الرؤية، وقد أثبت موافقة العقل لما ذهب إليه السلف[4].

---

(١) جعفر بن أبي طالب، ابن عمّ رسول الله ﷺ، أسلم قديما وهاجر إلى الحبشة، ثم قدم إلى المدينة عام خيبر واستشهد في غزوة مؤتة، انظر: سير أعلام النبلاء (١/ ٢٠٦).

(٢) النجاشي: اسمه أصحمة، أسلم ولم يهاجر، فهو معدود في التابعين، وتوفي في حياة النبي ﷺ سنة ٩هـ، وصلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب، سير أعلام النبلاء (١/ ٤٢٨).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٦)، والرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية(٤٣٥) ط- الثانية، ١٣٩٦هـ، إدارة ترجمان السنة، لاهور. ومجموع الفتاوى (٧/ ٥٢٨)، وإيثار الحق لابن أبي الوزير اليماني (٢٤٠) ط، الثانية، ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، وشفاء العليل (٤٠٤).

(٤) انظر: الشرح (١/ ١٨٦-٢٢٠-٢٥٠).

أما الفطرة فيرى أنها مطمئنة إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من أصول الدين، وأنه لو ترك الناس وفطرهم السليمة لما حصل خلاف في أصول الدين، فالفطرة شاهدة بصحة السمع ووفائه بحاجات البشر في جميع مجالات الحياة، ومصداق هذا ما جاء في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين»، رواه مسلم[1].

ولايعكّر على هذا ما يزعمه المشركون وكثير من الضالين من عدم توافق الشريعة وأحكامها مع أذواقهم ومتطلباتهم فيلتمسون الهدي من غير شريعة الله؛ لأن هؤلاء صدق عليهم قوله تعالى: ﴿**كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون**﴾ [المطففين: ١٤]، فهم لم يقبلوا هدي الله أصلاً ولم يرفعوا به رأساً، وإنما أساءوا به الظنون بادي الأمر وأقبلوا عليه إقبال الشاكّ المرتاب، فحُرموا بركته ولم تنشرح صدورهم لهداه ﴿**جزاءً وفاقاً**﴾ [النبأ: ٢٦].

فدليل الفطرة عند السلف ثمرة من ثمرات صحة الاعتقاد والإيمان وتحقيق العبودية لله تعالى، ولا يمكن أن يحصل بغير ذلك. فإذا صح الإيمان وتحققت العبودية لله، شهدت الفطرة عظمة هذا الدين وأقرّت بالكمال للكبير المتعال عن علم وبصيرة، وأيقنت أن كل ما يجري في هذا العالم إنما هو من آثار أسمائه وصفاته وبقضائه وقدره.

---

(١) أخرجه مسلم- كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها- باب الصفات التي يعرف بها أهل الجنة وأهل النار (٢٨٦٥).

المبحث الثاني

منهجه العام في العقيدة

لا يشك الناظر في شرح ابن أبي العز أنه سلفيّ المنهج، متَّبع لما عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، ولما عليه السلف الصالح من أئمة الإسلام، كالإمام أحمد والشافعي ومالك والسفيانين[1]، وأمثالهم من أئمة السنة والحديث.

فمن تتبع أقواله وآرائه في ثنايا الشرح يظهر ذلك جلياً، فهو شديد التمسك بالدليل الشرعي من الكتاب والسنة، معظِّم للصحابة الكرام رضي الله عنهم، لا يعدل بهم أحداً ممن جاء بعدهم، ويرى أنهم أصح الناس فهوماً وعلوماً، وأن قولهم في الكتاب والسنة هو الحق الذي يجب المصير إليه، ولا يجوز التعويل على غيره مما أحدثه الخلف بعدهم.

ولا شك أن ابن أبي العز قد تأثر تأثراً شديداً بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وهو وإن لم يلق شيخ الإسلام لأنه ولد بعد وفاته رحمه الله بثلاث سنين[2]، لكن وجوده في دمشق ونشأته فيها، وهي موطن شيخ الإسلام ابن تيمية، ومكان انتشار آرائه وفتاواه، جعل الاطلاع على هذه الثروة العلمية التي خلَّفها شيخ الإسلام أمراً ميسوراً بالنسبة لطلبة العلم في دمشق، كذلك وفرة تلامذة شيخ الإسلام في دمشق كابن القيم وابن كثير والذهبي وغيرهم، مما لاشك في أن ابن أبي العز قد التقى بهم

---

(١) هما: أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، الإمام المشهور، أحد حفّاظ الحديث وأعلام السنة، مات سنة ١٢٦هـ. وأبو محمد سفيان بن عيينة، الإمام الحافظ الكبير، مات سنة ٢٨٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء(٧/ ٢٢٩)، و(٨/ ٤٥٤).

(٢) كانت وفاة شيخ الإسلام سنة (٧٢٨هـ)، وكانت ولادة ابن أبي العز سنة (٧٣١هـ) رحمهم الله جميعاً.

وتأثر بهم لاسيما الإمام ابن القيم، فقد نقل عنه كثيراً في الشرح، وقد ظهر أثر ذلك في التكوين العلمي لدى ابن أبي العز كما ظهر واضحاً في شرحه للطحاوية وواضحاً في ردوده على المخالفين.

ويمكن أن أقول أن ابن أبي العز قد هضم آراء المدرسة السلفية في عصره، واطلع على مواضع الخلاف بينها وبين المدارس الفلسفية والكلامية الأخرى، وتبحر في مآخذها وفي أقوال الناس والفرق الأخرى، فنادى عن علم واقتناع إلى لزوم منهج السلف الصالح، وجادل المخالفين وردّ عليهم بالمنقول والمعقول مقتدياً بمن سبقه من السلف في هذا المضمار.

وفي هذا المبحث سنقف على معالم وسمات المنهج العقدي عند ابن أبي العز، وإن كان هذا البحث كله يخدم هذه القضية وهي أبراز منهجه العقدي، سواءً كان ذلك في بيان منهجه المعتقد، أو في ذكر جهوده وتقريره لعقيدة السلف وردوده على المخالفين، فمن هذه المعالم:

أولاً: انتسابه إلى مذهب السلف دون غيرهم من الفرق.

الإمام ابن أبي العز سلفي النزعة شديد الاعتماد على الكتاب والسنة والأثر، بل إن من أسباب شرحه للعقيدة الطحاوية، أنه لم يجد شرحاً سلفياً لها، وإنما كل من شرحها من الشُرّاح الذين سبقوه مال إلى مذاهب المتكلمين.

فهو يقول في مقدمة الشرح: «وقد شرح هذه العقيدة غير واحد من العلماء، ولكن رأيت بعض الشارحين قد أصغى إلى أهل الكلام المذموم واستمد منهم، وتكلم بعباراتهم . . . وقد أحببت أن أشرحها سالكاً طريق السلف في عباراتهم، وأنسج على منوالهم، متطفلاً عليهم، لعلي أنظم في سلكهم وأدخل في عدادهم، وأحشر في زمرتهم ﴿**مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً**﴾ [النساء: ٦٩]»[(١)].

فالهداية التامة والمعرفة الصادقة لا تتم إلا باتباع سلف الأمة

---

(١) الشرح(١/ ٢٠) و(٢/ ٨٠١).

رضوان الله عليهم، وبهذا نعلم أن ابن أبي العز رحمه الله وإن كان حنفياً في الفروع، والغالب على الأحناف في عصره السير على منهج المدرسة الماتريدية[1]، إلا أن ابن أبي العز، لم يكن متعصباً لأشياخه وأصحاب مذهبه، بل كان صاحب اجتهاد واطلاع واسع مكّنه من الخروج من ربقة التقليد الأعمى إلى النظر في الدليل واتباع الحق، بل نجده ينتقد بعضهم كأبي المعين النسفي[2] عند إنكاره لحديث: «الإيمان بضع وستون شعبة»، وردّه للحديث بدعوى أنه مضطرب، ويرميه بالتعصب الذميم، والتساهل في طلب صحة الحديث ومعرفة طرقه[3].

كما يرى رحمه الله أن المخالفين للسلف لهم في فهم الكتاب والسنة طريقان، يمثل كل طريق منهما منهجاً مستقلاً في المعرفة والاستدلال.

فالطريقة الأولى: طريقة أهل التبديل، وهم نوعان:

١- أهل الوهم والتخييل.

٢- أهل التحريف والتأويل.

والطريقة الثانية: طريقة أهل التجهيل والتضليل[4].

أما أهل الوهم والتخييل فهم الذين يزعمون أن الأنبياء والرسل عليهم السلام أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ونحوه من أصول الدين بأمور غير مطابقة للأمر في الواقع، وإنما خاطبوهم بما يتخيلون به

---

(١) الماتريدية مدرسة كلامية، ينتسب أتباعها إلى أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، وهم يوافقون متأخري الأشاعرة في كثير من مسائل المعتقد. انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٠)، وانظر: الماتريدية دراسة وتقويماً، ص(٧٩، وما بعدها) للدكتور أحمد الحربي، ط-الأولى ١٤١٣هـ- دار العاصمة- الرياض.

(٢) أبو المعين النسفي، ميمون بن محمد المكحولي، إمام من أئمة الماتريدية، له تصانيف كثيرة، كالتمهيد، وتبصرة الأدلة، مات سنة ٥٠٨هـ، انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية(٣/ ٥٢٧).

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٤٧٧).

(٤) انظر: الشرح (٢/ ٨٠١-٨٠٣).

ويتوهمون به، وإن كان الأمر ليس كذلك؛ لأن ذلك في مصلحة الجمهور، وإن كان كذباً، فهو كذب لمصلحة الجمهور، وهذا مذهب طوائف من الفلاسفة[1] الإلهيين المنسوبين إلى الإسلام ومذهب الباطنية.

أما أهل التحريف والتأويل، فهم المتكلمون الذين قالوا: إن الله ورسوله لم يقصدوا بهذه الأقوال ما هو الحق في نفس الأمر، بل الحق هو ما دلت عليه العقول، ثم يجتهدون في تأويل النصوص إلى ما يوافق عقولهم بأنواع التأويلات.

أما أهل التجهيل والتضليل، فحقيقة مذهبهم أن النصوص من الكتاب والسنة غير مفهومة ولا معلومة المعنى، فالأنبياء وأتباعهم لايعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء، فقوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿**مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ**﴾ [ص: ٧٥] كل ذلك عندهم لا معنى له ولا يعلمه الرسول، والفائدة في ذلك عندهم: أن في ذلك ابتلاءً واختباراً للمكلفين، حيث إنهم يتعبدون بما لم يفهموا معناه ولا المقصود منه[2]، وقد وصف ابن أبي العز جميع هذه الطرق: «بأنها ضلال وتضليل عن سواء السبيل، وأنها أقوال واهية تفضي بقائلها إلى الهاوية»[3].

---

(١) كلمة فلسفة تتكون من مقطعين، هما فيلو وسوفيا، ومعناهما في اليونانية محب الحكمة، فالفيلسوف عندهم هو محب الحكمة، وإضافتهم إلى الإلهيين لتمييزهم عن الطبائعيين ونحوهم، ومذهبهم: أن العالم قديم، وأن علته مؤثرة بالإيجاب لا بالاختيار، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى، وينكرون حشر الأجساد، ومن أشهرهم أرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط، انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١٤٥-١٤٦)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ١٥٥).

(٢) المرجع السابق، وانظر: درء التعارض (١/ ٨-٢٠) والرسالة الحموية (١٠٥-١٠٨)- ضمن مجموعة نفائس، تحقيق محمد حامد الفقي.

(٣) الشرح (٢/ ٨٠٣)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم(١/ ٨١-٨٢) نشر: مكتبة الرياض الحديثة، وسيأتي مزيد إيضاح حول هذه القضايا عند الكلام على الصفات إن شاء الله.

ثانياً: الالتزام بنصوص الكتاب والسنة، في أصول الدين وفروعه، وجعلها الميزان الذي توزن به الأقوال والأفعال.

سار السلف رضي الله عنهم في تقرير العقيدة على التمسك بما جاء في الكتاب والسنة، لعلمهم أنه لا حياة للقلوب ولا سعادة ولا طمأنينة إلا بذلك، كما قال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾ [الأنفال: ٢٤]، فيجب التسليم والالتزام بما في الكتاب والسنة.

وقد سلك ابن أبي العز هذا المسلك ودعى إليه وبنى تكوينه العلمي ونهجه الدعوي على هذا الأساس المبارك، وشرحه من أوله إلى آخره شاهد على سلوكه هذا السبيل واعتصامه بهذا الأصل العظيم من أصول الدين.

قال رحمه الله: «فلا طريقة إلا طريقة الرسول ﷺ ولا حقيقة إلا حقيقته ولا شريعة إلا شريعته، ولا عقيدة إلا عقيدته، ولا يصل أحد من الخلق بعده إلى الله وإلى رضوانه وجنته وكرامته إلا بمتابعته باطناً وظاهراً، ومن لم يكن له مصدقاً فيما أخبر، ملتزماً طاعته فيما أمر في الأمور الباطنة التي في القلوب، والأعمال الظاهرة التي على الأبدان لم يكن مؤمناً...»(١).

ويقول أيضاً: «والله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، فلا هدى إلا فيما جاء به. ولا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملاً، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل، فرض على الكفاية، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها، ويجب على المفتي والمحدِّث والحاكم ما لا يجب على من ليس كذلك.

---

(١) الشرح (٢/ ٧٦٨).

وينبغي أن يعرف أن عامة من ضل في هذا الباب -مسائل أصول الدين- أو عجز فيه عن معرفة الحق، فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا»[1].

وقد طبق ابن أبي العز هذا المنهج في ثنايا شرحه، فنجده يستدل بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية ويعيب على من يعرض عنهما طالباً الهدى في غيرهما، ويبين أن ذلك خلاف عمل أهل السنة وأئمة السلف فيقول: «وطريق أهل السنة: أن لا يعدلوا عن النص الصحيح ولا يعارضوه بمعقول، ولا قول فلان، كما أشار إليه الشيخ -أي الطحاوي- وكما قال البخاري رحمه الله: سمعت الحميدي[2] يقول: كنا عند الشافعي رحمه الله، فأتاه رجل، فسأله عن مسألة، فقال: قضى فيها رسول الله ﷺ كذا وكذا، فقال رجل للشافعي: ما تقول أنت؟! فقال: سبحان الله! تراني في كنيسة! تراني في بيعة! ترى على وسطي زنّاراً؟! أقول لك: قضى فيها رسول الله ﷺ، وأنت تقول: ما تقول أنت؟!. ونظائر ذلك في كلام السلف كثير»[3].

ومن الآيات الدالة على هذه القاعدة قوله تعالى: **﴿وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾** [الأحزاب: ٣٦].

---

(١) الشرح (١/ ٨-٩)، وانظر: الرسالة الحموية(٦-٧).

(٢) هو عبدالله بن الزبير بن عيسى القرشي الحميدي المكي، صاحب المسند، إمام كبير وعلم من أعلام الفقه والحديث، توفي سنة ٢١٩هـ. انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٤٠-١٤٢)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٦١٦-٦٢١).

(٣) الشرح (٢/ ٥٠٠).

ابن أبي العز يحتج بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد:

وتطبيقاً لهذه القاعدة -الالتزام بنصوص الكتاب والسنة- نجد أن ابن أبي العز يأخذ بخبر الآحاد في أبواب الاعتقاد، كما هو مذهب السلف وجماهير أهل السنة والجماعة. ويرى أن القول بخلاف ذلك قول مبتدع أحدثته الجهمية والمعتزلة لكي تسلم لهم أصولهم الفاسدة التي أصَّلوها في باب أفعال الله وأسمائه وصفاته تبارك وتعالى، ولما رأوا أن هذه الأخبار لا توافق ما ذهبوا إليه، قالوا: هذه أخبار آحاد ولا تفيد القطع، والعقائد لا بد فيها من القطع واليقين![1].

يقول رحمه الله: «وخبر الواحد إذا تلقته الأمة، بالقبول، عملاً به وتصديقاً له: يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع، كخبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إنما الأعمال بالنيات»[2]، وخبر أبي هريرة رضي الله عنه: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»،[3] وكقوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[4][5].

وقد ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة على وجوب الأخذ بخبر الواحد، منها:

١- إجماع السلف على ذلك كما سبق في النص المتقدم.

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٩٨-٤٩٩).

(٢) أخرجه البخاري -كتاب بدء الوحي- باب كيف كان بدء الوحي- (١) و(٥٤)، ومسلم- كتاب الإمارة- باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»- (١٩٠٧).

(٣) البخاري- كتاب النكاح- باب لا تنكح المرأة على عمتها- (٥١٠٩) ومن حديث جابر برقم (٥١٠٨)، وخرّجه مسلم- كتاب النكاح- باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح- (١٤٠٨).

(٤) أخرجه البخاري- كتاب الشهادات - باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم- (٢٦٤٥).

(٥) الشرح (٢/ ٥٠٠-٥٠١).

٢- ماثبت في الصحيحين وغيرهما «أن أهل مسجد قباء كانوا يصلون صلاة العصر تجاه بيت المقدس، فمرّ عليهم رجل من الصحابة وقال لهم وهم في صلاتهم: أشهد أني صليت مع رسول الله ﷺ تجاه الكعبة، فاستداروا وهم في الصلاة تجاه الكعبة»(١).

ووجه الدلالة منه ظاهر؛ وهو أن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر العدل الثقة في تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، ولم ينكر عليهم الرسول ﷺ، بل أقرهم على فعلهم.

٣- أن الرسول ﷺ كان يرسل رُسُلَه آحاداً لدعوة الناس إلى الإسلام، أصولاً وفروعاً، وكان يرسل كتبه مع الآحاد، ولو لم تقم الحجة بذلك لم يكن قد بلغّ عن الله -حاشاه ذلك ﷺ-، فعلم بذلك أن العقائد تثبت بخبر الواحد، كذلك لم يكن المرسَل إليهم يقولون: لانقبله، لأنه خبر واحد!

ومن الأدلة أيضاً:

٤- قوله تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ [التوبة: ١٢٢].

ووجه الدلالة من الآية: أن لفظ الطائفة يتناول الواحد فما فوق ولايختص بعدد معين، فوجب قبول خبر الواحد ونذارته إذا كان عدلاً(٢).

٥- أن المخالفين يقبلونه في العمليات وهي عندهم الفروع كأحكام الطهارة والصلاة ونحوها، فكما يقبلونه في الفروع فكذلك يلزم قَبوله في الأصول؛ إذ الكل خبر عن الله، إما عن شرعه ودينه، وإما عن ذاته

(١) البخاري- كتاب الصلاة- باب ماجاء في القبلة (٤٠٣)، ومسلم- كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب تحويل القبلة من المقدس إلى الكعبة (٥٢٦).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٢٣١)، ط، الأولى، ١٤٠٧هـ، دار الريان للتراث، القاهرة.

وصفاته. ومن فرّق بينهما فلا دليل معه وتفريقه غير معتبر؛ إذ الكل قول على الله.

٦- أن المخالفين للسلف يثبتون العقائد بما هو أقلُّ بكثير من خبر الواحد، كالتأويلات اللغوية البعيدة والأقيسة اليونانية، وروايات الشعر المختلقة.

كقول الأخطل النصراني:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعُل اللسان على الفؤاد دليلاً

فيستدلون به على إثبات الكلام النفسي، وإنكار أن يكون كلام الله بحرف وصوت.

ويستدلون بقول القائل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

على نفي الاستواء على العرش والاستقرار والعلو عليه، ويؤوِّلونه بالاستيلاء والهيمنة، ودليلهم استيلاء بشر بن مروان(١) على العراق، فلايعقل أن بشراً قد وضع قدماً في البصرة والأخرى في الكوفة وجلس مابينهما، فيكون الاستواء يراد به الاستيلاء، وهلمّ جراً(٢).

وإنما أوقعهم في هذا اعتقاد التشبيه، ففروا إلى ما هو أسوأ منه وهو التعطيل، فهم شبَّهوا ثم عطلوا(٣)، بخلاف أهل السنة الذين أثبتوا لله ماأثبته لنفسه وأثبته له رسوله على ما يليق به تعالى على حد قوله: **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾** [الشورى: ١١].

---

(١) هو بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أحد الأجواد، ولي العراقين لأخيه عبدالملك، مات سنة ٧٥هـ، انظر: البداية والنهاية (٩/ ٧)، وشذرات الذهب (١/ ٨٣).

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي (٢٠٢) تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط-١٤٠٦هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص(١٤١) تحقيق الدكتور: حسن محمود عبداللطيف، ط-١٣٩١هـ- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار ص(٢٢٦) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط-الثالثة، ١٤١٦- مكتبة وهبة- القاهرة.

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٧٩٢).

اعتراض وجوابه:

ثم ذكر اعتراضاً يورده المخالفون مفاده: «أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب».

وأجاب عن ذلك، بأنه وإن كان يحتمل الصدق والكذب لكن التفريق بين الصحيح والضعيف ممكن من خلال علم أصول الحديث ومعرفة الرجال، فيؤخذ الصحيح ويطرح الضعيف ولا تستقيم الأمور إلا بذلك[1].

وقد كان من الآثار المترتبة على عدم الأخذ بخبر الواحد ردُّ كثير من العقائد في باب صفات الله جل وعلا، وفي السمعيات كالحوض والشفاعة وعذاب القبر ونعيمه والمهدي المنتظر، وفيه طعن على سلف الأمة الذين قبلوها وحكموا بموجبها، وكفى بهذا ضلالاً مبيناً.

هذا ولا تزال هذه الفتنة وهي ردُّ خبر الواحد وعدم الأخذ به في العقائد قائمة حتى اليوم، وينادي بها عدد من الكتاب والمفكرين العاملين في حقول التعليم والدعوة الإسلامية، والله المستعان.

ثالثاً: تركيزه على توحيد الألوهية، ضمن تقسيمه للتوحيد.

قسم ابن أبي العز التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الكلام في الصفات.

الثاني: توحيد الربوبية.

الثالث: توحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه أن يعبد وحده لاشريك له[2].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ١٠٥-٥٠٣).

(٢) انظر: الشرح(١/ ٢٤)، وسيأتي مزيد بيان لتقريره لهذه الأنواع في الفصلين الثاني والثالث من الباب الثاني إن شاء الله.

والذي يُعدُّ سمةً في منهجه هو عدم أغفاله لتوحيد الألوهية في بيانه لمفهوم التوحيد الواجب شرعاً، خلافاً لما عليه أكثر أهل الكلام في ذلك الزمان الذين يقتصرون في الكلام على التوحيد على جانب الربوبية ومايتبعه من الصفات والتنزيهات، مغفلين ركناً عظيماً من أركان التوحيد هو توحيد العبادة، وهو إفراد الله بالعبادة وعدم الإشراك به فيها.

ولا شك أن ابن أبي العز قد أدرك الخلل في الحياة العامة والذي كان من مظاهره تقديس الأشخاص والزعم في بعضهم ما لا يليق إلا بالله كعلم الغيب وتفريج الكربات ونحوه، كذلك انتشار البدع والمحدثات في أداء الشعائر العبادية، فانتشرت المساجد التي تبنى على الأضرحة والقبور، وأقيمت الموالد الكثيرة للأنبياء والمشايخ، وقد يقع فيها شيء من الشرك الأكبر، كدعائهم وطلب الشفاعة منهم وسؤالهم النصر ونحوه، ومن ذلك فشو التعصب المذهبي الذميم الذي يؤدي إلى أن يكون التحاكم إلى المذهب وشيوخ المذهب بدلاً من التحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، كما أمر الله عز وجل، ويكون فيه التناصر بين الأصحاب للمذهب وصيانة لحرمة مشايخ المذهب بدل أن يكون التناصر والموالاة لله وفي الله، وبحسب ما يقتضيه الدليل الشرعي، وقد ظهرت آثار هذا التعصب الذميم في السَّجن المتكرر لشيخ الإسلام ابن تيمية وكثير من تلامذته كابن القيم.

ولا شك أن هذه القضايا وما شابهها وثيقة الصلة بمفهوم الألوهية في الإسلام، والذي قد أخلّ به كثير من العامة تبعاً لمن يحسنون الظن بهم من علماء الكلام ومشايخ الطرق الصوفية، فرأى ابن أبي العز التركيز على توحيد الألوهية بياناً واستدلالاً ودعوة، حتى تزكوا النفوس وتكون جميع حركات المجتمع وسكناته لله رب العالمين.

وبهذا تظهر السنة وتنقمع البدعة وتقال كلمة الحق، فقد دعى رحمه الله إلى إفراد الله بالعبادة، وعدم التقدم بين يدي الله ورسوله، وردَّ النزاع والخلاف إلى الكتاب والسنة والتحاكم إليهما، وحذر من جميع ضد ذلك، وعاب على المتكلمين الإعراض عن توحيد الألوهية مع ظهوره ووضوحه في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قال رحمه الله: «فلو أقرّ رجل بتوحيد الربوبية، الذي يقرّ به هؤلاء النظار، ويفنى فيه أهل التصوف ويجعلونه غاية السالكين، وهو مع ذلك لم يعبد الله وحده ويتبرأ من عبادة ما سواه، كان مشركاً من جنس أمثاله من المشركين»[(١)].

كما حذّر من إتيان السحرة والكهّان والمنجمين والرمّالين أو تصديقهم فيما يزعمونه من علم الغيب، وبيَّن أن ذلك أمرٌ محرَّم في الشرع، وحكى إجماع الأمة على تحريم تعاطي هذه الأمور[(٢)].

ودعا ولاة الأمر من الأمراء والقضاة وأهل الحسبة إلى إزالة هذه المنكرات ومعاقبة من يتعاطاها، قال رحمه الله: «والواجب على ولي الأمر وكل قادر، أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهان والعرّافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات، ومنعهم من الجلوس في الحوانيت والطرقات، أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك»[(٣)].

وحذّر من التهاون في الاحتساب على هؤلاء، فقال: «ويكفي من يعلم تحريم ذلك، ولا يسعى في إزالته، مع قدرته على ذلك، قوله تعالى: ﴿**كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون**﴾ [المائدة: ٧٩]، وهؤلاء

---

(١) الشرح (١/ ٣٦).
(٢) انظر: الشرح (٢/ ٧٦٢).
(٣) الشرح (٢/ ٧٦٣).

الملاعين يقولون الإثم ويأكلون السحت بإجماع المسلمين، وثبت في السنن عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الناس إذا رأوا المنكر، فلم يغيِّروه أوشك الله أن يعمهم بعقاب منه»[1] »[2].

كما بيّن رحمه الله أن الاستعاذة بغير الله فيما لايقدر عليه إلا الله، أو الاستعاذة بالغائبين شرك أكبر مضاد لتوحيد الألوهية[3].

وبيّن أن الحلف بغير الله نوع من الشرك، يجب اجتنابه عملاً بقول الرسول ﷺ: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»[4]، ولقوله ﷺ: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»[5].

كما أوضح أن التوسل بذوات المخلوقات أمر مبتدع وممنوع في الشريعة، ولا فرق بين ذوات الأنبياء عليهم السلام وغيرهم من الناس؛ وذلك لأن التوسل دعاء وعبادة؛ والعبادات توقيفية، وبيّن أن التوسل المشروع هو التوسل بأسماء الله وصفاته، وكذلك التوسل إلى الله بالأعمال الصالحة التي عملها الإنسان كصلاته وصيامه وحجه وبرّ الوالدين ونحوه، كذلك التوسل بدعاء الصالحين الأحياء، كما كان الصحابة يطلبون من الرسول ﷺ أن يدعو لهم في حال حياته، ولم يكونوا يطلبون منه ذلك بعد موته ﷺ[6].

رابعاً: رفض دعوى التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، ورفض ما يترتب على ذلك من القول بالتأويل.

١- رفض دعوى التعارض بين العقل والنقل.

إن من أبرز السمات للمدرسة السلفية رفض الدعوى الذائعة بين

(١) أخرجه الترمذي -كتاب الفتن- باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر- (٢١٦٨).
(٢) الشرح (٢/ ٧٦٣).
(٣) انظر: الشرح (٢/ ٧٦٥).
(٤) أخرجه الترمذي -كتاب النذور والأيمان- باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله- (١٥٣٥).
(٥) أخرجه الترمذي -كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله- (١٥٣٤).
(٦) انظر: الشرح (١/ ٢٩٤-٢٩٧-٣٠٠).

المتكلمين بتعارض النقل والعقل، وقد قام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بتأليف كتابه الكبير «درء تعارض العقل والنقل»[(١)] للرد على هذه القضية التي تولى كبْرها الفخر الرازي[(٢)] في كتابه «تأسيس التقديس»، فأتى شيخ الإسلام على جميع ما في كتاب الرازي ونقضه حرفاً حرفاً، وأتى فيه بعجائب العلوم القرآنية وسواطع الحجج الأثرية، وقابل الحجج العقلية بمثلها وبما يبطلها ويؤيد الحق، فكان ذلك العمل مما يحمده عليه أهل الإسلام والإيمان إلى أن تقوم الساعة.

وملخص هذه الدعوى أو ما يعرف بقانون الرازي[(٣)]، يوضحه الرازي بقوله: «. . . اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لايخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين[(٤)] وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوّزنا القدح في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ألفه شيخ الإسلام ابن تيمية للرد على قانون الرازي في كتابه تأسيس التقديس، فذكر رحمه الله أربعة وأربعين وجهاً للرد على الرازي، وقد ألف ابن قيم الجوزية رحمه الله كتابه الصواعق المرسلة، فذكر مائتين وواحد وأربعين وجهاً للرد على هذا القانون، والكتابان مطبوعان متداولان.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري، الملقّب بفخر الدين، من كبار المتكلمين، وهو ممن خلط الكلام بالفلسفة، ولد سنة ٥٤٤هـ- وتوفي ٦٠٦هـ، انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٨١)، وسير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠-٥٠١)

(٣) هذه الشبهة قديمة، لكن أخذت صيغتها النهائية على يد الفخر الرازي، انظر: الإرشاد للجويني ص (٣٥٢) تحقيق، سعد تميم، ط-الأولى، ١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، والمستصفى للغزالي (٢/ ١٣٧-١٣٨) ط-الثانية، ١٤٠٣هـ- دار الكتب العلمية، بيروت- مصورة عن الطبعة الأولى ببولاق.

(٤) النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالعدم والوجود، والحركة والسكون. انظر: التعريفات للجرجاني (٩٢).

الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة[1]، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوَّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق»[2].

فحاصل كلام الرازي أنه إذا تعارضت الأدلة السمعية والأدلة العقلية فالاحتمالات أربعة:

الأول: أن يجمع بينهما، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين.

الثاني: أن يردّا جميعاً، وهو محال لأنه رفع للنقيضين.

الثالث: أن يقدم السمع، وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه كان ذلك قدحاً في العقل. والقدح في أصل الشيء قدح فيه.

الرابع: أن يقدم العقل، وهو الواجب، ثم النقل بعد ذلك إما أن يُتأول وإما أن يفوَّض، هذا محصّل قانون المتكلمين، وقد ترتبت عليه النتائج التالية:

الأولى: ردُّ النصوص وتكذيبها إن كانت أحاديث، وبخاصة أحاديث الآحاد.

---

(١) أو أخبار آحاد!

(٢) أساس التقديس، للرازي (٢٢٠-٢٢١) وانظر له: معالم أصول الدين (٢٤)، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤).

الثانية: أو صرفها عن ظواهرها المتبادرة إلى الذهن والمفهومة من الخطاب العربي إلى أنواع المجازات والتحريفات، التي يسمونها تأويلات، وهذا منهم على سبيل التبرع، كما يقوله الرازي.

الثالثة: إن لم يتبرعوا باستخراج التأويلات أبقوها على ظاهرها مع اعتقاد عدم دلالتها على ذلك الظاهر، فهي غير مفهومة المعنى ولامعلومة لديهم![1].

موقف ابن أبي العز من قانون الرازي:

لا يسلم ابن أبي العز للمتكلمين فرضية تعارض العقل مع النقل، ويرى أنه لو حصل ذلك فعلاً فإنه ولا بد من أن يكون مايدَّعى معقولاً وهماً وخيالاً وجهالةً، أو أن يكون النقل غير صحيح.

ثم على التسليم -بالفرض الممتنع- وهو تعارض النقل والعقل، فإن المقدّم هو النقل، لأن العقل قد دلّ على صحة النقل، فلو أبطلنا النقل لأبطلنا دلالة العقل التي دلت على صحته، وحينئذ فلا يصلح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء.

هكذا أجاب ابن أبي العز على قانون الرازي، وقام بقلب الدليل وألزم المتكلمين بمثل حجتهم أو أقوى منها.

قال رحمه الله: «فإنه ما سلم في دينه إلا من سلّم لنصوص الكتاب والسنة، ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة، أو يقول: العقل يشهد بضد ما دل عليه النقل! والعقل أصل النقل!! فإذا عارضه، قدمنا العقل!!

وهذا لايكون قط، لكن إذا جاء ما يوهم مثل ذلك، فإن كان النقل صحيحاً، فذلك الذي يُدَّعى أنه معقول إنما هو مجهول، ولو حقق النظر

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان بن علي حسن (١/ ٣٦٦) ط-الثالثة ١٤١٥هـ- الناشر: مكتبة الرشد، الرياض.

لظهر ذلك، وإن كان النقل غير صحيح، فلا يصلح للمعارضة، فلا يتصور أن يتعارض عقل صريح، ونقل صحيح أبداً.

ويُعَارضُ كلام من يقول ذلك بنظيره، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجَب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين[(١)]، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دلّ على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل، لكُنّا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل، لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح، فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لَمخْبَره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل، لزم ألا يكون العقلُ دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً، لم يجز أن يُتّبع بحال، فضلاً عن أن يقدَّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل»[(٢)].

وهكذا يهدم ابن أبي العز قانون المتكلمين، أو ما يعرف بقانون الرازي في تقريرهم لتعارض العقل والنقل، ويقوم بصياغة القانون صياغة سلفية سليمة من التناقض والاضطراب الذي يوجد عند المتكلمين.

ولاشك أن ما قرره ابن أبي العز هو الصواب وهو مقتضى الإيمان بالله وبآياته وبما أخبر به رسوله ﷺ، وماأحرى هؤلاء المخالفين القائلين في الله وفي صفاته وأفعاله بخلاف ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ،

---

(١) وكلاهما محال.

(٢) الشرح (١/ ٢٢٧-٢٢٨ و٢٣٢) بتصرف، وانظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة(٤/ ١٢٣٦) لابن قيم الجوزية، ت: علي الدخيل الله، ط-الأولى -١٤٠٨هـ -دار العاصمة- الرياض.

أن يكونوا ممن قال الله فيهم: **﴿حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً أم ماذا كنتم تعملون، ووقع القول عليهم بما ظلموا فهم لاينطقون﴾** [النمل: ٨٤-٨٥].

وأورد هنا كلاماً لشيخ الإسلام ابن تيمية يوضح فيه العلاقة بين العقل والنقل، قال رحمه الله: «كثير من المتكلمة يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له... وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية والمقامات الرفيعة، لا تحصل إلا مع عدمه، وكلا الطرفين مذموم.

بل العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار.

وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية: كانت الأقوال والأفعال مع عدمه: أموراً حيوانية.

والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه. ولم تأت بما يُعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها، وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به»اهـ[(١)].

فالله سبحانه وتعالى هو الذي خلق العقل وهو الذي أنزل الوحي **﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾** [الأعراف: ٥٤]، فيستحيل وجود التعارض بين العقل والوحي، والله جل وعلا قد أعطى العقل القدرة على إدراك أن الوحي من عند الله، وإدراك أن الرسول صادق فيما جاء به عن الله، فإذا وصل العقل إلى هذه الحقيقة وجب عليه الانصياع

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٨-٣٣٩).

لأوامر الدين والتقيد بها، لأنه مخلوق كسائر المخلوقات، أما أن يكون حاكماً في كل مسألة من مسائل الدين، فهذا تطوير للعقل مرفوض، وتعدٍّ للحدود يؤدي إلى هدم الشريعة، وهذا هو ما تنادي به العلمانية المعاصرة[1].

٢- رفضه للتأويل الكلامي في الصفات:

لقد شغلت مسألة الصفات ما يقرب من ثلث شرح الطحاوية لابن أبي العز، وما ذاك إلا لاحتدام الصراع حولها في زمنه رحمه الله. فكان هناك الاتجاه الكلامي الأشعري الذي يسيطر أتباعه على أهم المناصب الدينية في ذلك الوقت في الشام ومصر.

وكان الاتجاه السلفي الذي يحمل لواءه ابن تيمية وتلامذته، ومنهم ابن أبي العز، فلا عجب أن يطيل النفس رحمه الله حول هذه القضية ويبدي فيها ويعيد.

والذي يهمنا هنا في هذا المبحث هو الوقوف على رأي ابن أبي العز في قضية التأويل كمنهج مسلوك في باب الصفات، هل يرتضي هذا المسلك أو لا؟ دون الدخول في التفاصيل الجزئية للموضوع، فستأتي فيما بعد عند ذكر الآراء إن شاء الله.

أقسام التأويل عند ابن أبي العز:

ذكر ابن أبي العز أن للتأويل ثلاثة معان في الاصطلاح وهي كالتالي:

الأول: معناه في الكتاب والسنة:

فالتأويل في الكتاب والسنة هو: الحقيقة التي يؤول إليها كلام المتكلم في الشاهد، فتأويل الأخبار هو أعيانها الموجودة حقيقة، وتأويل الأوامر هو فعل المأمورات.

---

(١) العلمانية: حركة تهدف إلى فصل الدين وعزله عن شئون الحياة العامة في الحكم والسياسة والاقتصاد والشئون الاجتماعية والتعليمية وغيرها، وحصره في المسجد أو الضمير فقط.
انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص(١٠٣) تأليف: ناصر القفاري وناصر العقل، ط-الأولى- ١٤١٣هـ- دار الصميعي- الرياض.

قال رحمه الله: «التأويل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فتأويل الخبر: هو عين المخبر به، وتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به»[1].

واستدل على ذلك بما روته عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ كان يقول في ركوعه: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي»[2]، يتأول القرآن، أي أنه ﷺ كان يتأول قول الله تعالى: ﴿**فسبح بحمد ربك واستغفره**﴾ [النصر: ٣].

وهذا أمر من الله لنبيه بالتسبيح بحمد الله تعالى والرسول ﷺ فعل هذا الأمر، فسمَّته عائشه تأويلاً، فصار معنى التأويل هنا هو فعل المأمور به، كذلك استدل بقوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق**﴾ [الأعراف: ٥٣].

فالتأويل في هذه الآية هو وقوع عين المخبر به، وهو رؤيتهم للعذاب والنار، فكأن معنى الآية، هل ينظرون إلا وقوع ما أخبرتهم به.

كذلك من الأدلة: تأويل الرؤيا: وهو وقوعها، كقول يوسف عليه السلام: ﴿**هذا تأويل رؤياي من قبل**﴾ [يوسف: ١٠٠]، أي هذا أوان وقوع ماقد رأيته في منامي من قبل، وقد قيل أن بين رؤياه وبين وقوعها أربعين سنة والله أعلم[3].

سؤال وجوابه:

وهنا سؤال مفاده: هل آيات الصفات داخلة تحت معنى التأويل في الكتاب والسنة الذي ذكره ابن أبي العز؟

أجاب ابن أبي العز: بأن الأخبار تتفاوت، فليس الخبر عن الله

---

(١) الشرح (١/ ٢٥٢).

(٢) البخاري- كتاب التفسير- تفسير سورة النصر- (٤٩٦٧) ومسلم- كتاب الصلاة- باب مايقال في الركوع والسجود (٤٧٤).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٢٥٣).

وصفاته كالخبر عن الجنة والنار وأشراط الساعة، لأن المُخْبَر إن لم يكن قد تصور المُخْبَر به أو ما يعرفه قبل ذلك، فإنه لن يعرف حقيقته التي هي تأويله بمجرد الإخبار، وهذا هو التأويل الذي استأثر الله بعلمه، فلايعلمه إلا الله، ومن ذلك حقائق ذاته وصفاته جل وعلا، لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل -أي الحقيقة- نفي العلم بالمعنى الذي قصد المُخاطبُ إفهامَ المخاطَب إياه، وذلك لأنه ليس في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدَبرها، ويحب أن يُعلم ما عنى بها، ومن ذلك آيات الصفات، وإن كان لايعلم حقيقتها إلا الله سبحانه[(١)].

الثاني: التأويل في اصطلاح كثير من المفسرين.

كابن جرير الطبري ونحوه، ويقصدون به التفسير وبيان معنى الكلام، سواء وافق ظاهر القرآن أو خالفه، فالتأويل في اصطلاحهم مرادف للفظ التفسير.

ولذلك يقول ابن جرير الطبري: «تأويل قوله تعالى... ثم يشرع في تفسير الآية» ويريد تفسيره، وهذا التأويل كالتفسير يحمد حقه ويردُّ باطله[(٢)].

الثالث: التأويل في اصطلاح المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين.

وهو عندهم صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك[(٣)].

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٥٣)، ومجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨٨- ٢٩٤).

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٥٤)، وانظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري (٦/ ٢٠١)، تحقيق أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف.

(٣) انظر: الشرح (١/ ٢٥١-٢٥٦)، وتأويلات أهل السنة للماتريدي(١/ ٢٤) تحقيق: د. إبراهيم عوضين، والسيد عوضين- ط-١٣٩١هـ- مطابع الأهرام التجارية، القاهرة. والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم(١/ ٤٨) تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، ط- الأولى- ١٣٩٨هـ، الناشر: مكتبة عاطف، وأساس التقديس ص (١٠٥)، والمستصفى للغزالي(١/ ٣٨٧)، والصواعق المرسلة(١/ ١٧٨) تحقيق علي الدخيل الله، ط، الأولى، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ.

وهذا هو التأويل الذي يتنازع الناس فيه في كثير من الأمور الخبرية والطلبية، وهذا النوع من التأويل يقسمه ابن أبي العز إلى قسمين:

١- تأويل صحيح: وهو الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة.

٢- تأويل فاسد: وهو ما خالف نصوص الكتاب والسنة[١].

حجج المتكلمين على وجوب التأويل، كما ذكرها ابن أبي العز:

ذكر ابن أبي العز أن الحامل للمتكلمين على اتخاذ التأويل منهجاً مسلوكاً في مسائل العقيدة عدة أمور:

الأول: اعتقادهم بأن ظواهر النصوص تقتضي التشبيه والتمثيل، وهو محال، فلا بد من التأويل.

قال ابن أبي العز: «ففهموا من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولارسوله، ولا فهمه أحد من أئمة الإسلام، أنه يقتضي إثباتها التمثيل بما للمخلوقين! ثم استدلوا على بطلان ذلك بـ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ تحريفاً للنصين!!»[٢].

ويقول: «... فإن التشبيه نوعان: تشبيه الخالق بالمخلوق، وهذا الذي يتعب أهل الكلام في رده وإبطاله...»[٣].

قلت: وما ذاك إلا لاعتقادهم بأنه يفهم من ظواهر النصوص، وإلا فلا حاجة لهم إلى رده لو لم يكن هو الظاهر عندهم.

الثاني: عدم إفادة الدليل النقلي لليقين -عندهم-، فالحق عندهم هو ما عرفوه بعقولهم، وتوصلو إليه بأقيستهم، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات، وكذا السنة.

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٢٥-٢٥٦).
(٢) الشرح (٢/ ٥٠٣).
(٣) الشرح (٢/ ٢٥٩).

ولا فرق -عندهم- في هذا بين القرآن وبين السنة النبوية المتواترة، فهي جميعاً لا تفيد اليقين من جهة دلالتها، أما أخبار الآحاد فلا تفيد اليقين لا من جهة دلالتها ولا من جهة ثبوتها.

قال رحمه الله: «... الجهمية والمعطلة والمعتزلة والرافضة القائلين بأن الأخبار قسمان: متواتر وآحاد، فالمتواتر -وإن كان قطعي السند- لكنه غير قطعي الدّلالة، فإن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين!! وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات! وأحالوا الناس على قضايا وهمية، ومقدمات خيالية سمّوها قواطع عقلية وبراهين يقينية»[1].

الثالث: أن القواطع العقلية تقتضي صرف اللفظ عن ظاهره، فمعنى الظاهر محال عقلاً، وهذا مبنيٌّ على القاعدة التي قرَّروها وهي: تعارض العقل مع النقل، ووجوب تقديم العقل عند التعارض.

قال رحمه الله: «ومن العجب أنهم قدّموها- أي أدلة العقول- على نصوص الوحي، وعزلوا لأجلها النصوص، فأقفرت قلوبهم من الاهتداء بالنصوص...»[2].

ويقول: «كل فريق من أرباب البدع يعرض النصوص على بدعته، وما ظنه معقولاً: فما وافقه قبله، وما خالفه ردّه وسمّى رده تفويضاً! أو حرّفه وسمّى تحريفه تأويلاً...»[3].

موقفه من التأويل عند المتكلمين وردوده عليهم:

أنكر ابن أبي العز على المتكلمين سلوكهم التأويل منهجاً في

---

(١) الشرح (٢/ ٤٩٨-٤٩٩)، والنونية بشرح الهراس (١/ ٣٨٥-٣٨٦) ط، الثانية، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية.

(٢) الشرح (٢/ ٤٩٩-٥٠٠).

(٣) انظر: الشرح(٢/ ٥٠٠)، وانظر في مذهب المتكلمين: أساس التقديس(١٠٥-١٠٩)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٤٤٠) و(١٧/ ٣٠٦-٣٠٧)، ودرء التعارض (١/ ١٢)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٣٨).

الصفات، واعتبر ذلك تحريفاً وتبديلاً للنصوص، وصرفاً لها عن معناها المتبادر منها إلى معان أخرى لا دليل عليها من الشرع ولا يقتضيها السياق، وأوضح أن تسمية ذلك تأويلاً لا يغير من الحقيقة شيئاً، وإنما هو من باب زخرف القول والتلبيس لكي لا ينفر الناس من مذهبهم. ونقل رحمه الله إنكار السلف للتأويل بمعناه عند المتكلمين، وأنه مخالف للكتاب والسنة، وتقوُّل على الله بلا علم[1].

وبيّن أن الواجب على المسلم «أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعرف برهانه ودليله، إما العقلي وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالته على هذا وهذا، ويجعل أقوال الناس التي توافقه وتخالفه متشابهة مجملة. . . فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول، قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رُدَّ»[2].

وقد ناقش رحمه الله ماأورده من حجج المتكلمين على وجوب التأويل، وقام بنقضها والرد عليها، وفيما يلي نستعرض ما ذكره من مناقشات.

أولاً: الرد عليهم في اعتقادهم أن ظواهر النصوص تقتضي التمثيل والتشبيه:

أوضح ابن أبي العز أن ظواهر النصوص تدل على إثبات الصفات على الوجه اللائق بالله، وأنه لا يفهم من ظاهرها المعنى الفاسد وهو التمثيل، ومن ثم فلا نحتاج إلى التأويل، لأن الظواهر لا تدل إلا على المعنى الصحيح اللائق بالله تعالى ومحال أن يكون ظاهر كلام الله وكلام رسوله الكفر والضلال.

فمن اعتقد أن الظاهر من هذه النصوص هو ما يماثل صفات

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٥١).
(٢) الشرح (١/ ٢٤٠).

المخلوقين، ثم نفى هذا الظاهر، فنفيه صحيح، لكنه أخطأ في نسبته هذا المعنى الظاهر إلى كلام الشارع.

فالذين يرون أن ظاهر النصوص هو التمثيل قد غلطوا من ثلاثة أوجه:

الأول: اعتقادهم أن ظاهرها هو التمثيل.

الثاني: أنهم أنكروا المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ.

الثالث: أنهم أثبتوا لها معان أخرى لا دليل عليها من الشرع.

قال رحمه الله: «ويجب أنٌ يعلم أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وإن من فهم ذلك منه، فهو لقصور فهمه، ونقص علمه، فكيف يقال في قول الله الذي هو أصدق الكلام وأحسن الحديث، وهو الكتاب الذي ﴿**أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**﴾ [هود: ١] إن حقيقة قولهم: إن ظاهر القرآن والحديث هو الكفر والضلال، وإنه ليس فيه بيان لما يصلح من الاعتقاد ولا فيه بيان للتوحيد والتنزيه؟! هذا حقيقة قول المتأولين»(١).

وقال: «كل تأويل بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبيّن الهادي بكلامه، إذ لو قصده، لحفَّ بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره، حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ، فإن الله أنزل كلامه بياناً وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره، ولم يَحُفَّ به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى...»(٢).

ففي هذا النص نجد أن ابن أبي العز يرى: أن النصوص الشرعية التي يُراد بها غير ظاهرها المتبادر إلى الأذهان، لا بد وأن تقترن بما يدل على ذلك المعنى المراد سواء كانت هذه القرينة من سياق الكلام، أو قرائن

---

(١) الشرح (١/ ٢٥٦-٢٥٧).

(٢) الشرح (١/ ٢٢٥).

أخرى[1] ، أما أن يطّرد الخطاب في الاستعمال على طريقة واحدة في جميع موارده، فهذا لا يراد بها إلا الظاهر ولا يقبل تأويلاً ولا مجازاً.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله شروطاً أربعة حتى يكون التأويل مقبولاً:

الشرط الأول: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوله من جهة اللغة، وإلا كان كاذباً على اللغة منشئاً وضعاً من عنده.

الثاني: أن يبين تعيّن ذلك المعنى الذي صرف اللفظ إليه من بين سائر الاحتمالات، فلا بد من دليل على أن ذلك الأمر هو المعنى المراد لاغيره.

الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن ظاهره، وهذا يختلف عن الدليل لتحديد المعنى المصروف إليه؛ لأن الأصل عدمه، فادعاؤه لابد فيه من دليل يكون أقوى من الظاهر.

الرابع: أن يجيب المتأول عن المعارض، فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل السمعي والعقلي على إرادة الحقيقة[2].

ثانيا: الرد عليهم في دعواهم أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين.

لم يذكر ابن أبي العز رداً تفصيلياً على هذه الدعوى، وإنما اكتفى بما قرره سابقاً من اشتمال الكتاب والسنة على المسائل والدلائل في أصول الدين وفروعه، وأنه لايجوز اعتقاد خلاف ما دلّت عليه، كما لا يجوز أن

---

(١) كما جاء في الحديث الصحيح: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني؛ فيقول ربّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جائع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. . الحديث» وهذا صريح في أن الله لم يجع ولكن جاع عبده، فلم يبق في الحديث ما يحتاج إلى التأويل بدلالة السياق، ومن القرائن القرينة الحالية كقولك للمسافر: «في حفظ الله»، فإن في العبارة حذفاً يدل عليه تجهز المخاطب للسفر، فهي القرينة الحالية، وكذلك القرينة المقالية كقولك: «رأيت أسداً يخطب» فلفظ يخطب يدل على أن المراد بالأسد الرجل الشجاع. انظر: التعريفات للجرجاني (١٥٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٨٨-٢٩٣).

تعارض بالمعقولات والأقيسة، بل يجب أن تستشكل المعقولات والأقيسة لمخالفتها النصوص[(١)].

وقد بيّن الفخر الرازي حجة المتكلمين فيما ذهبوا إليه من عدم إفادة الأدلة اللفظية لليقين، فقال: «الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيّاً»[(٢)].

وملخص ما ذكره الرازي: أن العلم بمراد المتكلم موقوف على حصول العلم بما يدل على مراده، ولا سبيل إلى العلم بمراده إلا بانتفاء هذه الأمور التي ذكرها من الاشتراك والتخصيص والإضمار... ولاسبيل إلى العلم بانتفاء هذه الأمور، فثبت أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، فهم غير متيقنين من مراد المتكلم.

وقد أجاب ابن القيم رحمه الله عن هذا الدليل من أربعة وثلاثين وجهاً كلها تمنع من دعوى عدم إفادة أدلة السمع لليقين[(٣)]، أذكر خمسة منها:

الوجه الأول: أن الناقلين إلينا فهموا مراد المتكلم، ونقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه.

وكلا المقدمتين معلومة بالاضطرار، فإن الذين خاطبهم النبي ﷺ بالصلاة والزكاة والصوم وغيرها من ألفاظ القرآن الكريم، يُعلم بالاضطرار أنهم فهموا مراده من تلك الألفاظ التي خاطبهم بها أعظم من

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٩٨-٥٠٠) و(١/ ٢٢٨-٢٢٩).

(٢) أساس التقديس (٢٢٢)، وانظر: محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٥١) راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، وشرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥١-٥٢) ط، الأولى، ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة بمصر.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٦٣٣-٦٩٣).

حفظهم لها، ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطون من لفظه، فإن المقتضي لضبط المعنى أقوى من المقتضي لحفظ اللفظ؛ لأنه هو المقصود واللفظ وسيلة إليه.

الوجه الثاني: أن هذا المقصود -فهم مراد المتكلم- ضروري في حياة بني آدم، فلا بد من وجوده، فلو لم تفد الأدلة اللفظية العلم بمراد المتكلم لم يعش بنو آدم، واللازم منتف فالملزوم مثله.

الوجه الثالث: أنا نعلم قطعاً، أن جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض بلفظه، ويقطع به، ويتيقَّنه، فقول القائل: الأدلة اللفظية لاتفيد اليقين، قدحٌ في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها.

الوجه الرابع: أن أهل اللغة لم يشرعوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد خلاف الظاهر إلا مع قرينة تبيِّن المراد، فحيث تجرد الكلام عن القرائن علمنا قطعاً أن ظاهره مراد، ولا يعدل عن الظاهر إلا بقرينة، سواء كانت عقلية أو لفظية أو حالية، لا بد من وجودها، إلا إذا كان مراد المتكلم التلبيس والتعمية، وقد عُلم أن الشارع الحكيم إنما يريد الهداية والإرشاد، فإذا تجرد كلامه عن القرائن فهم معناه المراد عند هذا التجرد، وإذا اقترن بقرائن فهم معناه المراد عن هذا الاقتران؛ فلا يقع اللبس، لافي مجرد الكلام، ولافي الكلام المقيد.

الوجه الخامس: قول القائل: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين إلا عند انتفاء الأمور العشرة التي ذكروها، نفي عام وقضية سالبة كلية، فإن أراد قائلها: أن أحداً من الناس لا يعلم مراد متكلم ما يقيناً إلا عند هذه الأمور العشرة؛ فكذب ظاهر، وإن خصّ ذلك بنصوص الكتاب والسنة ففرية ظاهرة أيضاً؛ فإن الصحابة كلهم والتابعين كلهم، وأئمة الفقه والتفسير والحديث كلهم لم يتوقف علمهم بمراد الله ورسوله على هذه الأمور العشرة المذكورة، بل لم تخطر لهم على بال، ولم يذكروها في كلامهم.

ثالثاً: الرد عليهم في قولهم: إن القواطع العقلية تحيل معنى الظاهر فلا بد من صرفه وتأويله:

أنكر ابن أبي العز أن تكون أدلة العقول الصريحة مناقضة لما دلت عليه الظواهر من معاني النصوص، وبيّن أن الدليل العقلي يختلف من شخص إلى آخر تبعاً للظروف المحيطة به، فبعقل من نزن الأمور، وإلى عقل من نستند في وجوب التأويل وتحديد المعنى المراد من الظاهر؟ وليست دعوى وجوب التأويل أولى بالقبول من القول بالمعنى الظاهر على الوجه اللائق بالله تعالى من غير تمثيل ولا تعطيل كما سار على ذلك سلف الأمة.

ثم إن فتح باب التأويل بحجة أن العقل يوجب ذلك ويحيل المعنى المتبادر من الظاهر دهليز يدخل منه القرامطة الباطنية الذين يزعمون قيام القواطع على بطلان ظاهر الشرع، ويدخل منه الفلاسفة الذين يزعمون قيام القواطع على بطلان حشر الأجساد.

فإن من سوَّغ صرف القرآن عن دلالته المفهومة بغير دليل شرعي فقد فتح باباً لأنواع من المشركين والمبتدعين يصعب عليه سدّه.

وبيّن رحمه الله أن القول بالتأويل يلزم منه محذوران عظيمان:

الأول: أن لا نقر بشيء من معاني الكتاب والسنة حتى نبحث قبل ذلك بحوثاً طويلة في إمكان ذلك بالعقل، وكل طائفة تدعي أن العقل يدل على ما ذهبت إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة.

الثاني: أن القلوب تضعف وتتردد عن الجزم بشيء مما أخبر به الرسول ﷺ؛ إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد[1].

(١) الشرح (١/ ٢٥٧-٢٥٨)، ودرء التعارض (١/ ٢٠٢-٢٠٣)، ومجموع الفتاوى (٥/ ١٧)، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة(٤/ ١٢٥٤).

خامساً: إبراز وسطية أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد.

إن المتأمل في شرح ابن أبي العز للطحاوية، يجد أن إبرازه لوسطية أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد لا تكاد تغيب عن باله، فكثيراً مايقوم بعقد المقارنات بين مذهب السلف وبين المذاهب الأخرى، ويبين أوجه الإفراط أو التفريط في هذا القول أو ذاك من أقوال المخالفين، ثم يعقّب ببيان هداية الله تعالى لأهل السنة إلى الحق الذي اختلف فيه، وهذا منهج تربوي تعليمي له وقعه في النفوس الطالبة للحق، فمتى وقف الطالب على الأقوال المفْرطة والمفَرِّطة، واطّلع في نفس الموضع على القول الحق مدعماً بدليله من الكتاب أو من السنة وبالتطبيق من خيار الأمة وسادتها، انشرح صدره للحق وأذعن له.

ومن الأمثلة على هذا المنهج الذي سار عليه ابن أبي العز:

١- ما قرره رحمه الله من أن أهل السنة والجماعة وسط في حكم مرتكب الكبيرة بين المرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان ذنب، وبين الخوارج والمعتزلة الذين يخرجون صاحبها من الإيمان ويحكمون بخلوده في النار إن مات عليها من غير توبة.

فأهل السنة والجماعة يرون أنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه تحت مشيئة الله إن مات ولم يتب، إن شاء غفر له ودخل الجنة ابتداءً، وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه ثم يخرج من النار، مستدلين بقوله تعالى: ﴿**إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦][1].

٢- كذلك ما قرره من أن أهل السنة والجماعة وسط في مسألة القدر بين الجبرية المنكرين للأفعال الاختيارية لبني الإنسان، وبين المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق فعل نفسه، وينكرون مشيئة الله وخلقه لذلك الفعل، فقرر رحمه الله أن للعبد فعلاً وكسباً بقدرته واختياره، وأن ذلك

---

(١) انظر الشرح (٢/ ٤٤٥).

واقع بمشيئة الله وقدرته التي لا يخرج عنها شيء في هذا العالم، ثم فرّق بين نوعين من المشيئة والإرادة، وأن هناك مشيئة وإرادة شرعية دينية، وهناك مشيئة وإرادة كونية، وقد هدى الله أهل السنة لفهم هذا الفرق فقالوا بالحق الذي نطقت به نصوص الكتاب والسنة[1].

٣ - ومن ذلك إبرازه لوسطية أهل السنة والجماعة في باب صفات الله تعالى وأنهم وسط بين الممثلة وبين المعطلة. الممثلة الذين مثلوا الله تعالى بخلقه، والمعطلة الذين نفوا عنه ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ، أو نفوا بعض ذلك كالصفات الفعلية والخبرية، لكن أهل السنة والجماعة أثبتوا الله ما أثبته لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولاتعطيل، على حدّ قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [الشورى: ١١][2].

٤ - ومن ذلك إبرازه لوسطية أهل السنة والجماعة في باب الصحابة رضي الله عنهم وفي آل بيته ﷺ بين الروافض والنواصب.

فالروافض قد طعنوا في عدالة كثير من الصحابة رضي الله عنهم وخاصة الشيخين أبي بكر وعمر، وكذلك في عثمان، ولم يترضوا إلا على علي ونفر قليل من الصحابة، فضلّلوا خير أمة أخرجت للناس.

والنّواصب هم الذين يبغضون علياً رضي الله عنه وأهل بيته ويسبُّونهم.

فأهل السنة يوالون الصحابة جميعاً ويفضلونهم على من بعدهم مستدلين على ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة على ذلك، ويقولون أفضل هذه الأمة بعد نبيها الخلفاء الراشدون، وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة، ثم بقية العشرة، ثم أهل بدر، ثم أهل بيعة الرضوان، ثم من آمن قبل الفتح، والمهاجرون أفضل من الأنصار، وليس

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٤٠-٦٤١).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٧٥).

التفضيل قدحاً في المفضول، ولكنه العدل والإنصاف الذي دلّ عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وبالعدل قامت السموات والأرض، فأهل السنة يتولون جميع الصحابة ولا يتبرؤن من أحد منهم[(١)].

٥ - ومن معالم الوسطية التي أبرزها ابن أبي العز لدى أهل السنة والجماعة موقفهم من المبتدعة والمخالفين، فلا يكفرون كل من قال قولاً مبتدعاً، فإن الرجل يكون مؤمناً ظاهراً وباطناً، لكن تأوّل تأويلاً أخطأ فيه، إما مجتهداً، وإما مفرطاً مذنباً، فلا يقال: إن إيمانه حبط بمجرد ذلك إلا أن يدل دليل شرعي، لكن يبين أن هذه الأقوال المبتدعة المنحرفة، المتضمنة نفي ما أثبته الله ورسوله، أو إثبات ما نفاه الله ورسوله، أو الأمر بما نهى الشارع عنه، أو النهي عما أمر الشارع به، إنها كفر -إن كانت مكفرة- ويثبت لها الوعيد الذي دلت عليه النصوص، ويقال أن من قالها فهو كافر، ونحو ذلك على سبيل العموم، أما الشخص المُعين فلا يشهدون عليه إلا بأمر تجوز معه الشهادة، فإنه من أعظم الظلم والبغي أن يشهد على معيَّن أن الله لا يغفر له ولا يرحمه؛ لأن الشخص المعيَّن يمكن أن يكون ممن لم يبلغه النص، ويمكن أن يكون له إيمان عظيم وحسنات أوجبت له رحمة الله.

وهذا لا يمنع من معاقبته في الدنيا لمنع بدعته، ولا يمنع استتابته، وذلك لحفظ الدين وإقامته، فتكفير المعيَّن والحكم عليه بالردة لا بد فيه من تحقق الشروط وانتفاء الموانع[(٢)]، وأهل السنة والجماعة في ذلك يخالفون من يقول بكفر كل مبتدع ولا يفرقون بين المجتهد المخطىء وغيره، ولا بين إطلاق الحكم العام على المقالة وإطلاقه على القائل المعيَّن، وهؤلاء يدخل عليهم من هذه التعميمات في القول بالتكفير أمور عظيمة[(٣)].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٩١).

(٢) فإذا تحققت الشروط وانتفت الموانع فإنه يكفّر عيناً، وفي هذا ردٌّ على من ينسبون إلى مذهب السلف عدم تكفير المعين.

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٤٣٥-٤٣٧).

المبحث الثالث

موقفه من علم الكلام

أولاً: تعريف علم الكلام، وسبب تسميته بذلك.

تعريفه:

يعرّفه المتكلمون بأنه: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج العقلية ودفع شبه الخصوم عنها[1].

سبب تسميته بعلم الكلام:

يذكر الباحثون في علم الكلام أن هذه التسمية مشتقة من أحد الأمور الآتية:

١- أن أهم مسألة وقع الخلاف فيها بين أهل القبلة كانت مسألة كلام الله تعالى، فسمِّيَ العلم بأهم مسألة فيه.

٢- أو لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

٣- أو لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٤- أو أن أبوابه ومسائله عُنونت بقولهم: الكلام في كذا، وكذا[2].

---

(١) شرح المواقف (١/ ٦٠)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١/ ٦)ط، الأولى، ١٤٠١هـ، دار المعارف النعمانية، لاهور، باكستان، وانظر: دراسات في الفرق والعقائد (١٣٦-١٣٧) للدكتور عرفات عبد الحميد، ط-الأولى، ١٤٠٤هـ مؤسسة الرسالة- بيروت. والفرق الإسلامية مدخل ودراسة ص(١٥) للدكتور علي المغربي، ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، مكتبة وهبة- القاهرة. ومذاهب الإسلاميين ص(٧) للدكتور عبد الرحمن بدوي- ط- الثانية- ١٤١٦هـ، دار العلم للملايين- بيروت.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع مجموعة الحواشي البهية(١/ ١٨)، ط، ١٣٢٩هـ، مطبعة كردستان العلمية، مصر، والملل والنحل للشهرستاني(١/ ٣٢-٣٣)، ومذاهب الإسلاميين(٢٨-٢٩).

٥- ويرى ابن أبي العز أن سبب تسميته بعلم الكلام هو: أن المتكلمين لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لايفيد[١].

٦- ويرى الشيخ مصطفى عبدالرازق أن أوجه الأسباب لهذه التسمية: هو أن المتكلمين تكلموا حيث كان السلف يسكت فيما تكلموا فيه.

فقد أورد السيوطي[٢] في كتابه «صون المنطق»[٣] عن مالك بن أنس رحمه الله قوله: «إياكم والبدع؟ قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع! قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان».

فالكلام -يقول الشيخ مصطفى عبدالرزاق- ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن الخوض في مسائل الاعتقاد[٤]. وليعلم أن الكلام في الاعتقاد وبيانه وذكر أدلته من الكتاب والسنة سواء في ذلك الأسماء والصفات وما يسمى بالإلهيات أو السمعيات مما تكلم فيه السلف وفهموه ودعوا إليه؛ لكن على وفق النصوص بعيداً عن التخرُّصات والمجازات التي أتى بها المتكلمون.

ثانياً: حكم علم الكلام، وموقف ابن أبي العز من ذلك.

قبل الكلام حول هذه المسألة أحب أن أبين أن مقصودي هنا هو

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٤٢).

(٢) السيوطي: عبد الرحمن ابن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطي، الملقب بجلال الدين، ولد عام ٨٤٩هـ ومات سنة ٩١١هـ، انظر: الأعلام للزركلي(٣/ ٣٠١).

(٣) انظر: صون المنطق، لجلال الدين السيوطي، ص(٢٣) تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٤) انظر: التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية (٢٦٦)، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية(١٣٧).

معرفة الحكم الشرعي في سلوك منهج المتكلمين واتخاذه سبيلاً إلى معرفة الله تعالى ومنهجاً للوصول إلى اليقين في باب العقائد، ولست أقصد آحاد القضايا وجزئيات المسائل لديهم، فإنهم كغيرهم فيها عندهم الخطأ والصواب، وإنما قصدي كما قلت هو الحكم على المنهج والإطار العام الذي تجري من خلاله عملية النظر والاستدلال والترجيح للوصول إلى اليقين في المعتقد.

فأقول: قد تعرض ابن أبي العز للحكم التكليفي لعلم الكلام وهل هو جائز أو محرَّم، وقد اختار القول بأنه محرم لما فيه من الضرر في الدين وإثارة الشكوك والشبهات، ولاشتماله على أمور كثيرة مخالفة للحق، وهذا الذي اختاره ابن أبي العز هو ما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسفيان وجميع أئمة الحديث من السلف، ونقل نصوصاً كثيرة عن السلف في التحذير منه وذمّه[1]. وقد نقل عن أبي حامد الغزالي ما يؤيد كلام السلف، فإن أبا حامد قد بلغ النهاية في علم الكلام، وكما قيل: ما رائي كمن سمعا.

قال أبو حامد[2]: «وأمّا منفعته -أي علم الكلام- فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاءٌ بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، قال: وهذا إذا سمعته من محدِّث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام، ثم قلاه[3] بعد

(١) انظر: الشرح (١/ ١٧-١٨-١٩-٢٣٨)، والرد على المنطقيين لابن تيمية(٥١٢)، والاستقامة له (١/ ٨٠) تحقيق محمد رشاد سالم ط، الثانية، ١٤٠٩هـ، والحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني(١/ ١٠٢-١٠٦) تحقيق محمد ربيع المدخلي، ط-الأولى، ١٤١١هـ، دار الراية، الرياض. والرسالة الحموية (٩١).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، اشتغل بعلم الكلام والفلسفة ردحاً من الزمن ثم انتقل إلى التصوف، وأقبل في آخر حياته على الحديث، مات سنة٥٠٥هـ، انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(٤/ ٢١٦) وسير أعلام النبلاء(١٩/ ٣٢٢).

(٣) أي: هجره وأبغضه.

حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب علم الكلام، كعلم المنطق والفلسفة والأصول واللغة، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود، ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور»[1].

ومع هذا، فالغزالي لم يطلق القول بجواز علم الكلام أو منعه، وإنما يتحدد ذلك من خلال الظروف والأحوال، فهو في وقت الانتفاع به حلال أو مندوب إليه أو واجب، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار حرام، إلا أنه غلّب جانب مضرته على منفعته كما في النص المتقدم.

وأقوى حجة يتمسك بها المجيزون قولهم: إنه تحرس به العقيدة وتحفظ عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل.

وقد أجاب ابن أبي العز عن ذلك بقوله: «فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبه والشكوك، والفاضل الذكي يعلم أن الشبه والشكوك زادت بذلك.

يحللون بزعم منهم عقداً وبالذي وضعوه زادت العقد»[2].

قلت: يشير رحمه الله إلى ما أحدثه علم الكلام من الاختلاف والشقاق بين المسلمين، ومن ذلك فتنة القول بخلق القرآن التي ترتب عليها حبس كثير من العلماء وضربهم وقتل بعضهم. وأنّ أفضل ماتحرس به العقيدة هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، كما قال عليه الصلاة والسلام: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله»[3].

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي(١/ ٩٧) ط، دارالمعرفة، بيروت، والشرح(٢٣٨).

(٢) الشرح (١/ ٢٣٩).

(٣) أخرجه مسلم باختلاف في اللفظ- كتاب الوصية- باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه- (١٦٣٤-١٦٣٧).

تراجع كثير من المتكلمين عن علم الكلام وندمهم على الاشتغال به:

وقد ندم كثير من أهل الكلام على اشتغالهم به حتى قال أحد رؤسائهم وهو الفخر الرازي أبياتاً يتأسف فيها على ما مضى من الأيام الخالية التي قضاها في هذا الطريق، قال:

*نهاية إقدام العقول عقال * وأكثر سعي العالمين ضلال*
*وأرواحنا في وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا أذىً وو بال*
*ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا*

وقال: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]، ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [الشورى: ١١]، ﴿**ولايحيطون به علماً**﴾ [طه: ١١٠]، ثم قال: ومن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[(١)].

وقال أبو عبد الله محمد بن عبدالكريم الشهرستاني[(٢)]:

*لعمري قد طفت المعاهد كلها * وسيرت طرفي بين تلك المعالم*
*فلم أر إلا واضعاً كفّ حائر * على ذقن أو قارعاً سن نادم*

وقال أبو المعالي الجويني[(٣)]: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به»، وقال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم، وخلَّيت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت

---

(١) انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٥٠) وطبقات الشافعية للسبكي (٨/ ٩٦) وانظر: الشرح (١/ ٢٤٤).

(٢) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أحد أئمة الأشاعرة، له تصانيف، منها الملل والنحل، ونهاية الإقدام، مات سنة ٥٤٩هـ، انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣)، وسير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤).

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، له تصانيف كثيرة على مذهب المتكلمين، مات سنة ٤٧٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨-٤٧٧).

في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي»[1].

وقال الخونجي[2] عند موته: «ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممكن يفتقر إلى المرجح، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وماعرفت شيئاً»[3].

وابن رشد الحفيد[4] يقول في كتابه الذي صنفه رداً على أبي حامد في كتابه المسمّى «تهافت الفلاسفة»، فسمّاه «تهافت التهافت»، قال: «ومن الذي قال في الإلهيات ما يعتد به».

وأبو الحسن الآمدي[5] في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيّف حجج الطوائف ويبقى حائراً واقفاً.

وكذلك شمس الدين الخسروشاهي، وكان من أجلّ تلامذة فخر الدين الرازي، فقد قال لبعض الفضلاء يوماً: ماتعتقد؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟، فقال: نعم، فقال الخسروشاهي[6] عند ذلك لهذا الرجل: اشكر الله على هذه النعمة، لكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ماأعتقد، والله

---

(١) الشرح (١/ ٢٤٥).

(٢) هو أفضل الدين أبو عبدالله محمد بن ناماور بن عبدالملك الخونجي الشافعي، تولى القضاء في مصر، ولد سنة ٥٩٠هـ ومات سنة ٦٤٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٢٢٨).

(٣) الشرح (١/ ٢٤٦)، وانظر: درء التعارض (١/ ١٦٢).

(٤) هو أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي، تأثر بالفلسفة، وألفّ فيها كتباً كثيرة، مات سنة ٥٩٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٠٧)، والصفدية، لابن تيمية (٢/ ١٨١).

(٥) هو علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين الآمدي، رأس من رؤوس المتكلمين، مات سنة ٦٣١هـ، انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣)، وسير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤).

(٦) هو عبد الحميد بن عيسى بن عمُّويه، أبو محمد شمس الدين، من علماء الكلام، ينسب إلى خسروشاه من قرى تبريز، مات سنة ٦٥٢هـ، انظر: البداية والنهاية (١٣/ ١٨٥)، والأعلام للزركلي (٤/ ٥٩).

ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضل لحيته»[1].

ولنعلم أن السلف رحمهم الله وأتباعهم بإحسان عندما يذكرون مثل هذه الأقوال وتلك المواقف الصعبة جداً عن المتكلمين لا يقصدون الشماتة والسخرية، فليس ذلك من أخلاق السلف، وإنما يقصدون التحذير والتنفير من سلوك المنهج الكلامي، وبيان ما يؤول إليه من سلكه، وإلا فهم كما قال ابن تيمية: «أعلم الخلق بالحق وأرحم الخلق بالخلق»؛ ولذلك نجدهم يصفون الدواء الشافي الذي تُشفى به القلوب مما علق بها من شبهات الفلاسفة والمتكلمين.

يقول ابن أبي العز في ذلك: «والدواء النافع لمثل هذا المرض ما كان طبيب القلوب صلوات الله وسلامه عليه يقوله إذا قام من الليل يفتتح صلاته: «اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»، رواه مسلم[2].

فقد توسّل ﷺ إلى ربه بربوبية جبريل وميكائيل وإسرافيل أن يهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه، إذ حياة القلب بالهداية، وقد وكَّل الله سبحانه هؤلاء الثلاثة بالحياة، فجبريل موكّل بالوحي الذي هو سبب حياة القلوب، وميكائيل موكل بالقطر الذي هو سبب حياة الأبدان وسائر الحيوان، وإسرافيل بالنفخ في الصور الذي هو سبب حياة العالم وعود الأرواح إلى أجسادها، فالتوسل إلى الله سبحانه بربوبية هذه الأرواح العظيمة الموكلة بالحياة، له تأثير عظيم في حصول المطلوب»[3].

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٤٣)، ودرء التعارض (١/ ١٦٢).

(٢) أخرجه مسلم- كتاب صلاة المسافرين وقصرها- (٧٧٠).

(٣) الشرح (١/ ٢٤٨)، وانظر: درء التعارض(١/ ١٦٦-١٦٧)، وزاد المعاد لابن القيم(٤/ ٢٠٥)، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط الثالثة والعشرون، ١٤٠٩هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

المبحث الرابع

موارده في الشرح

يعدّ شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز خلاصة موجزة لعقيدة أهل السنة والجماعة بأدلتها من الكتاب والسنة.

فقد جمع فيه الشارح نصوصاً ومباحث من مصادر شتى، وغالب ذلك مما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم رحمهما الله، كما نقل عن كثير من أهل العلم، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

والحقيقة أن من أراد دراسة مصادر ابن أبي العز في الشرح لايستطيع أن يغفل ما كتبه الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي[1] رحمه الله، فإن له ثبتاً أحال فيه إلى المواضع التي رجع فيها الشارح إلى كتب ابن تيمية وابن القيم، وقد طبع عدة مرات مع شرح الطحاوية[2].

وقد أثبت رحمه الله تسعة وستين موضعاً في الشرح رجع فيها الشارح إلى كتب ابن تيمية وابن القيم.

ومنهج ابن أبي العز في التعامل مع هذه المصادر لا يعدو الصور الآتية:

١- إما أن ينقل المبحث بنصه وحروفه، وهذا كثير في الكتاب.

٢- أن يختصر المبحث بنحو عبارات الأصل الذي ينقل منه، وهذا كثير أيضاً[3].

---

(١) هو العلامة عبد الرزاق بن عفيفي بن عطية، ولد عام ١٣٢٣هـ بشنشور من أعمال مصر، قدم المملكة عام ١٣٦٨هـ للتدريس وتدرج في الوظائف حتى أصبح عضواً في اللجنة الدائمة للإفتاء ونائباً لسماحة المفتي وعضواً في هيئة كبار العلماء، توفي رحمه الله بالرياض عام ١٤١٦هـ، انظر: مقدمة فتاوى اللجنة الدائمة (١/ ٣) ط، الثانية، جمع وترتيب الشيخ أحمد عبد الرزاق الدويش، مكتبة العبيكان

(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية ص(٥٨-٦٢)، ط-الرابعة ١٣٩١هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٥٢٥)، وقارن بمجموع الفتاوى (١١/ ٦٥٠)، وانظر: الشرح (٢/ ٤٦٤) وقارن بمدارج السالكين (١/ ٣٢٩).

٣- أن يقوم بتلخيص المبحث بعبارته هو ، وهذا كثير أيضاً[(١)] .

وهنا سؤال وهو : إذا كان اعتماد ابن أبي العز بهذه المثابة على كتب ابن تيمية وابن القيم، فلماذا لم يشر إليهما أو إلى كتبهما، فهما صاحبا فضل كبير -بعد الله- عليه وعلى شرحه[(٢)] .

والجواب والله أعلم : أن ابن أبي العز رحمه الله كان يهدف من وراء هذا الصنيع الرّواج لشرحه لاسيما بين أتباع أبي حنيفة الذين ينتمي كثير منهم في ذلك العصر إلى مذهب أبي منصور الماتريدي، وهم فرع من فروع المدرسة الكلامية، ففي إخفاء اسم ابن تيمية نوع من الحكمة في الدعوة لهؤلاء الناس، فنحن نعلم ما أشاعه كثير من أهل الكلام عن ابن تيمية في ذلك العصر مما أوغر صدور أتباعهم على الشيخ رحمه الله، وقد كان العلماء سابقاً ليس لهم هدف من التأليف سوى الدعوة إلى الله وإلى سنة نبيه ﷺ، ولم يكونوا يعتنون بما يعتني به المتأخرون، من العزو الدقيق إلى المصادر؛ لأنهم كانوا يقومون بالتأليف حسبة لله تعالى، لايريدون من الناس جزاءً ولا شكوراً.

ومن كتب ابن تيمية التي اعتمد عليها الشارح مايلي:

١ - درء تعارض العقل والنقل[(٣)] .

٢- منهاج السنة النبوية[(٤)] .

٣- نقض تأسيس الجهمية[(٥)] .

---

(١) انظر ما كتبه ابن أبي العز حول مسائل الإيمان في شرحه (٢/ ٤٥٩-٤٩٤)، فغالبه ملخص من كتاب الإيمان لابن تيمية وهو المجلد السابع من مجموع الفتاوى، وله طبعات كثيرة مستقلة .

(٢) قد ذكر ابن أبي العز ابن القيم مرة واحدة فقط عند كلامه عن الإسراء والمعراج، انظر : الشرح (١/ ٢٧٢)، أما ابن تيمية فلم يُشر إليه ولا إلى كتبه البتة .

(٣) انظر : الشرح (١/ ٢٣٦) و(١/ ٢٤٧) و(١/ ٢٦٠) و(٢/ ٦٥٣) .

(٤) انظر : الشرح (٢/ ٦٩٨) و(٢/ ٦٥٣) و(١/ ٦٢-٦٣) و(١/ ٢٤٠-٢٤١) .

(٥) انظر : الشرح (١/ ١٦٢-١٦٣-١٦٤) .

٤- النبوات[(١)] .

٥- بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة[(٢)] .

٦- نقض المنطق[(٣)] .

٧- الرسالة التدمرية[(٤)] .

٨- رسالة العبودية[(٥)] .

٩- الصفدية[(٦)] .

١٠- الرسالة التسعينية[(٧)] .

١١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح[(٨)] .

ومن كتب ابن القيم:

١- مدارج السالكين[(٩)] .

٢- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة[(١٠)] .

٣- زاد المعاد في هدي خير العباد[(١١)] .

٤- بدائع الفوائد[(١٢)] .

٥- النونية[(١٣)] .

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٣٨-٤٣٩).

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٥٧) و(٢/ ٣٤٥).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٢٠).

(٤) انظر: الشرح (١/ ١١).

(٥) انظر: الشرح (١/ ٣٩-٤٠)

(٦) انظر: الشرح(١/ ٩٩-١٠٠) و(١/ ١٠٥-١٠٦).

(٧) انظر: الشرح(١/ ٢٤٥-٢٤٦).

(٨) انظر: الشرح(١/ ٢٠٠) و(١/ ٢٨٤) و(١/ ٩٨).

(٩) انظر: الشرح (١/ ٢١-٢٢) و(٢/ ٢٥٧-٥٢٨).

(١٠) انظر: الشرح (٢/ ٦٥٩-٦٦٢-٦٤٥-)

(١١) انظر: الشرح (١/ ٧٢-٧٣).

(١٢) انظر: الشرح (٢/ ٨٠١).

(١٣) انظر: الشرح(٢/ ٣٤٥).

٦- الروح[١] .

٧- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح[٢] .

٨- شفاء العليل[٣] .

٩- إغاثة اللهفان[٤] .

وهناك مصادر أخرى رجع إليها ابن أبي العز وذكر أسمائها أو أسماء مؤلفيها، وهي كثيرة وفي فنون متنوعة، مما أثرى هذا الشرح المبارك، فرجع إلى كتب التفسير وكتب السنة المطهرة، وإلى كتب العقائد وكتب الفقه وكتب السيرة وكتب النحو وكتب السلوك والتصوف، فمن تلك المصادر:

١- الكتب الستة (صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه).

٢- مسند الإمام أحمد.

٣- صحيح ابن حبان.

٤- موطأ الإمام مالك.

٥- مستدرك الحاكم.

٦- معجم الطبراني.

٧- مسند أبي يعلى.

٨- سنن البيهقي.

٩- سنن الدارقطني.

١٠- تفسير البغوي (معالم التنزيل).

---

(١) انظر: الشرح(٢/ ٥٨٢-٥٨٨).

(٢) انظر: الشرح(٢/ ٦٢٦-٦٢٩).

(٣) انظر: الشرح(١/ ١٣٨).

(٤) انظر: الشرح(٢/ ٣٦٢-٣٦٣).

١١- تفسير الثعالبي (الكشف والبيان).
١٢- تفسير عبد بن حميد.
١٣- تفسير الرازي (التفسير الكبير).
١٤- تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق التنزيل).
١٥- تفسير الطبري (جامع البيان).
١٦- تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز).
١٧- تفسير القرطبي (جامع البيان).
١٨- تفسير أبي الليث السمرقندي.
١٩- تفسير الواحدي.
٢٠- التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد، لابن عبد البر.
٢١- شرح معاني الآثار للطحاوي.
٢٢- كتاب السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل.
٢٣- الشفاء للقاضي عياض اليحصبي.
٢٤- صفة العرش، لابن أبي شيبة.
٢٥- التذكرة في أحوال الآخرة، للقرطبي.
٢٦- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي.
٢٧- الإرشاد في علم الكلام، لأبي المعين النسفي.
٢٨- تهافت التهافت، لأبي الوليد ابن رشد.
٢٩- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم القشيري.
٣٠- شرح التأويلات، لأبي منصور الماتريدي.
٣١- الحوادث والبدع، لأبي شامة المقدسي الشافعي.
٣٢- فصوص الحكم، لابن عربي الطائي.
٣٣- عوارف المعارف، للسهروردي.
٣٤- الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة.

٣٥- الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة، لأبي إسماعيل الهروي.

٣٦- الصَّحاح، للجوهري.

٣٧- الفتاوى الظهيرية، لظهير الدين البخاري.

٣٨- المطالب العالية، للفخر الرازي.

٣٩- المنتخب، للحسن بن صافي الملقب بملك النحاة.

٤٠- منازل السائرين، لأبي إسماعيل الهروي.

٤١- المعتبر في الحكمة، لأبي البركات الدمشقي.

٤٢- البداية والنهاية، لابن كثير الدمشقي.

ولا بد من التنبيه على أن بعض هذه المصادر لم يرجع إليه الشارح رحمه الله مباشرة، وإنما يذكره من خلال اعتماده على مصدر آخر، كالكتب والمؤلفات التي يذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية خلال بحث مسألة معينة، فيقوم الشارح بنقل الكلام بنصّه، فلا تسمّى مصادر للشرح إلا على سبيل التوسع والتجوز، والله أعلم.

وابن أبي العز في أثناء سوقه للنصوص من المصادر يشرح ويوضح ويدلي برأيه ويعقب، كذلك في سوقه للأحاديث يذكر اختلاف الروايات أحياناً ويرجح، وربما صحَّح أو ضعّف، وكل هذا يدل على براعته وسعة اطلاعه رحمه الله.

الباب الثاني

آراؤه في الإيمان والتوحيد والقدر

وفيه فصول:

الفصل الأول : آراؤه في الإيمان

الفصل الثاني : آراؤه في توحيد الربوبية والألوهية .

الفصل الثالث : آراؤه في توحيد الأسماء والصفات .

الفصل الرابع : آراؤه في القدر .

الفصل الأول

الإيمان

وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف الإيمان في اللغة والشرع.

المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الثالث: العلاقة بين الإسلام والإيمان.

المبحث الرابع: رأيه في مرتكب الكبيرة وموقفه من المرجئة والوعيدية.

المبحث الأول

تعريف الإيمان

أولاً: تعريف الإيمان في اللغة.

الإيمان في اللغة له استعمالان:

١- فتارة يتعدى بنفسه فيكون معناه التأمين، أي إعطاء الأمان، وآمنته ضد أخفته، والأمن ضد الخوف، قال تعالى: ﴿**وآمنهم من خوف**﴾ [قريش: ٥].

٢- وتارة يتعدى بالباء أو اللام فيكون معناه التصديق، وفي التنزيل: ﴿**وماأنت بمؤمن لنا**﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق، وتقول: آمنت بكذا، أي صدَّقت[1].

هذا هو تعريف الإيمان في اللغة، لكن هذا التعريف اللغوي ليس محل اتفاق بل هو محل اختلاف، كما أن الإيمان في الاصطلاح وقع فيه خلاف على أكثر من خمسة أقوال، والحقيقة أن الاستدلال بالمعاني اللغوية على الحقائق الشرعية لا يكون بدلالة المطابقة[2]، وذلك لأن الحقائق الشرعية في الأعم الأغلب تكون أخصَّ من الإطلاقات اللغوية وذلك بإضافة القيود والشروط الشرعية إلى مدلولات الألفاظ اللغوية، وليس معنى هذا إهمال الدلالات اللغوية عند أهل الخطاب، وإنما لا بد من النظر في مراد الشارع وإطلاقاته، والمستمر المعهود من مراده بهذا اللفظ أو ذاك، فحينئذ نقدم الحقيقة الشرعية ونفسِّر الألفاظ على ضوء مراد

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث (١/ ٦٩-٧٠)، ولسان العرب(١٣/ ٢٣-٢٤)، وانظر: الإبانة، لابن بطة ص(١٨٢) تحقيق: د. رضا بن نعمان بن معطي، ط-١٤٠٤هـ، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

(٢) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام معناه. انظر: شرح السلم للملوي بهامش حاشية الصبان ص (٥١-٢٥)، ط، الثانية، ١٣٥٧هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

الشارع ولا يسوغ إهمال ذلك والاقتصار على معنى من معاني اللفظ الذي قد انضم إليه في العرف الشرعي ما يخصصه ويقيده ويحكم عليه.

ومن ذلك لفظ الإيمان، فإنه قد دلَّ الاستقراء الشرعي على صحة إطلاقه على قول اللسان وتصديق القلب وعمل الجوارح، مما يفيد علماً ضرورياً أن الإيمان يطلق لغةً على كل واحد مما ذكر. وعليه فما دام أننا قد علمنا مراد الشارع من هذا اللفظ فلا يصح معارضته، وإنما الواجب اتباع مراد الشارع الحكيم[1].

ثانياً: الإيمان في الشرع، ومذاهب الناس فيه كما ذكرها ابن أبي العز:

ذكر ابن أبي العز مذاهب الناس في الإيمان، فذكر خمسة أقوال ونسبها إلى قائليها، وقد سلك في عرضها تقديم القول الأقوى ثم الذي يليه في القوة وهكذا.

وهو في أثناء سوقه للأقوال يورد المناقشات واللوازم التي تلزم كل قول، ثم بيّن بعد ذلك الأصل الذي يرجع إليه كل قول[2].

قال رحمه الله: «اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافاً كثيراً، فذهب مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة رحمهم الله، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين[3]: إلى أنه تصديق بالجَنان، وإقرار باللسان، وعمل

---

(١) انظر في هذا المعنى: الإيمان لابن تيمية (١١٧-١١٩) ط-الثالثة- ١٤٠٨هـ- المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) انظر: س الشرح (٢/ ٤٥٩-٤٦٣).

(٣) كالحارث المحاسبي وأبي علي القلانسي وأبي علي الثقفي، انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ٧٩٨)، تحقيق: كلود سلامة، ط-الأولى، ١٩٩٣م- الناشر: المعهد العلمي الفرنسي بدمشق.

بالأركان[1].

وذهب كثير من أصحابنا[2] إلى ما ذكره الطحاوي: أنه الإقرار باللسان والتصديق بالجَنان.

ومنهم من يقول: إن الإقرار باللسان ركن زائد ليس بأصلي، وإلى هذا ذهب أبو منصور الماتريدي رحمه الله، ويروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه[3].

وذهب الكرَّامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط! فالمنافقون عندهم والمؤمنون كاملو الإيمان، لكن يقولون: بأنهم يستحقون الوعيد الذي أوعدهم الله به! وقولهم ظاهر الفساد[4].

وذهب الجهم بن صفوان وأبو الحسين الصالحي[5] أحد رؤساء القدرية إلى أن الإيمان: هو المعرفة بالقلب![6]، وهذا القول أظهر فساداً

---

(١) انظر في ذلك: شرح أصول اعتقاد أهل السنة لأبي القاسم اللالكائي(٤/ ٩١١)، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، ط، الرابعة، ١٤١٦هـ، دار طيبة، الرياض. والتمهيد لابن عبد البر (٩/ ٢٣٨)، ط، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، حققه جماعة من العلماء. ومقالات الإسلاميين(٢٩٣-٢٩٤)، تحقيق: ريتر، ط، الثالثة، ١٤٠٠هـ، نشر: دار فرانزشتايز بفيسبادن. وشرح السنة للبغوي (١/ ٣٩)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط، الأولى، ١٣٩٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت. ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٧/ ٣٠٩) وفتح الباري (١/ ٤٧) والإيمان لابن منده (١/ ٣٦٢)، تحقيق: د. علي الفقيهي، ط، الثالثة، ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت. والفصل لابن حزم(٣/ ١٨٨).

(٢) أي أصحاب أبي حنيفة رحمه الله.

(٣) انظر: المسامرة في شرح المسايرة مع حاشية الشيخ زين الدين قاسم على المسايرة (٤٩) من الخاتمة -ط الثانية- ١٣٤٧هـ مطبعة السعادة، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ٧٩٨-٧٩٩).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ص(١٤١)، والإيمان لابن تيمية ص(١٣٥) وقول ابن أبي العز: «قولهم ظاهر الفساد»: من أجل تناقضه فكيف يكونون مؤمنين كاملي الإيمان ثم يستحقون العقاب!!

(٥) أبو الحسين الصالحي: أحد أئمة المعتزلة، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وقال: إنه يميل إلى الإرجاء، انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٨١) للقاضي عبدالجبار.

(٦) انظر: مقالات الإسلاميين ص(١٣٢)، الفرق بين الفرق ص(٢١١)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١١١).

مما قبله![1] فإن لازمه أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين، فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام ولم يؤمنوا بهما، ولهذا قال موسى لفرعون: **﴿لقد علمت ماأنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر﴾** [الإسراء: ١٠٢]، وقال تعالى: **﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً. فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾** [النمل: ١٤]، وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي ﷺ كما يعرفون أبنائهم، ولم يكونوا مؤمنين به، بل كافرين به معادين له، وكذلك أبو طالب عنده يكون مؤمناً، فإنه قال:

ولقد علمت بأن دين محمد   من خير أديان البرية ديناً

بل إبليس يكون عند الجهم مؤمناً كامل الإيمان! فإنه لم يجهل ربه، بل هو عارف به: **﴿قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون﴾** [الحجر: ٣٦]، والكفر عند الجهم: هو الجهل بالرب تعالى، ولا أحد أجهل منه بربه! فإنه جعله الوجود المطلق، وسلب عنه جميع صفاته[2]، ولا جهلَ أكبر من هذا، فيكون كافراً بشهادته على نفسه»[3].

فحاصل الأقوال ما يلي:

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة وجماهير السلف، أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، قول باللسان وعمل بالجوارح واعتقاد بالقلب، وقد وافقهم على ذلك المعتزلة والخوارج، وخالفوهم في رتبة العمل، فالخوارج والمعتزلة جعلوه ركناً، فأبطلوا الإيمان بارتكاب الكبائر وحكموا على من مات ولم يتب منها بالخلود في النار[4].

---

(١) يعني قول الكرامية.

(٢) أي إن جهماً ومن وافقه يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل في الأذهان ويمتنع تحققه في الأعيان. فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات. انظر: التدمرية (١٥-١٦) تحقيق: د. السعوي.

(٣) الشرح (٢/ ٤٥٩-٤٦١).

(٤) سيأتي ذكر الفرق بين مذهب السلف ومذهب الخوارج والمعتزلة، وبين مذهب الخوارج ومذهب المعتزلة، انظر ص (١٤٣) من البحث.

أما السلف وأهل الحديث فجعلوا العمل فرعاً - مع اختلاف بينهم في الصلاة - لأدلة ثبتت في كونها ركناً لا يصح الإيمان إلا بفعلها، ومع أن العمل فرع عندهم فهو داخل في مسمى الإيمان لا كما يقول المرجئة ومن نحا نحوهم.

القول الثاني: قول أتباع أبي حنيفة -مرجئة الفقهاء- إن الإيمان قول واعتقاد، وأما الأعمال فغير داخلة فيه.

وهؤلاء منهم من جعل الإقرار باللسان ركناً زائداً ليس أصلياً، بمعنى أنه قصر الإيمان على التصديق القلبي فقط، وهو قول الماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي، وهو أيضاً قول جمهور الأشاعرة[(١)].

ومعنى قولهم «ركن زائد» أي خارج عن ماهية الإيمان، وذلك لأن التصديق أمر قلبي خفي لا سبيل لمعرفته والاطلاع عليه إلا بعلاقة تدل عليه لتناط بصاحبه الأحكام الدنيوية، فالإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية نحو التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه... إلخ.

وعلى ذلك فمن صدَّق بقلبه، ولم يُقر بلسانه، لا لعذر منعه، ولا لإباء أو عناد، فهو مؤمن عند الله -عز وجل- كافر بالنسبة للأحكام الدنيوية[(٢)].

القول الثالث: قول الكرَّامية، فالإيمان عندهم هو الإقرار باللسان فقط.

القول الرابع: قول الجهمية: أنه المعرفة بالقلب.

وقد اشتمل القول الثاني على قولين: قول من يقول إن الإيمان هو

---

(١) انظر: غاية المرام (٣٠٩-٣١٠)، وأصول الدين للبغدادي (٢٤٨-٢٤٩)، ط-الثالثة-١٤٠١هـ- مصورة عن الطبعة الأولى، والمواقف في علم الكلام للأيجي ص(٣٨٤) ط-دار الكتب العلمية، والإرشاد للجويني (٣٣٣-٣٣٤)، والإنصاف، للباقلاني ص(٥٥) تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط-الثالثة، ١٤١٣هـ، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية الكستلي(١٥٣-١٥٤)، طبع ونشر قريمي يوسف ضياء، ١٣٢٦هـ، دار سعادت، تركيا.

التصديق والإقرار باللسان، وقول من يقول إنه التصديق فقط.

الأصل الذي تفرعت عنه الأقوال في حقيقة الإيمان:

وقد بيَّن ابن أبي العز الأصل الذي يرجع إليه كل قول فقال: «وحاصل الكل يرجع إلى أن الإيمان: إما أن يكون ما يقوم بالقلب واللسان وسائر الجوارح، كما ذهب إليه جمهور السلف من الأئمة الثلاثة وغيرهم رحمهم الله، كما تقدم، أو بالقلب واللسان دون الجوارح كما ذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله، أو باللسان وحده، كما تقدم ذكره عن الكرَّامية، أو بالقلب وحده، وهو إما المعرفة، كما قاله الجهم، أو التصديق[1] كما قاله أبو منصور الماتريدي رحمه الله. وفساد قول الكرامية والجهم بن صفوان ظاهر»[2].

قلت: فأصحاب القول الأول والثاني كلهم متفقون على أن الإقرار و التصديق القلبي والإذعان والقبول لما جاء به الرسول ﷺ حقيقة في الإيمان، ثم اختلفوا فيما زاد على التصديق القلبي والقول باللسان -وهو العمل- فمنهم من أدخله في مسمّى الإيمان ومنهم من لم يدخله.

والذين جعلوه هذه الأمور جميعاً اختلفوا في العمل هل هو ركن أم فرع؟ على اختلاف في الصلاة، مع اتفاقهم في دخول العمل في مسمى الإيمان، هذا حاصل معنى الإيمان في الشرع.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أصل النزاع في تعريف الإيمان الذي بسببه نتجت هذه الأقوال المختلفة المتعددة فقال: «وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه، وبقاء بعضه، كما قال النبي ﷺ:

---

(١) لمعرفة الأقوال في الفرق بين المعرفة والتصديق، انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩٥-٣٩٦).
(٢) الشرح: (٢/ ٤٦٢).

«يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من الإيمان»[1]، ثم قالت الخوارج والمعتزلة: الطاعات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان، فذهب سائره، وقالت المرجئة والجهمية ليس الإيمان إلا شيئاً واحداً، لا يتبعَّض، إما مجرد تصديق القلب كقول الجهمية، أو تصديق القلب واللسان كقول المرجئة، قالوا: لأنا إذا أدخلنا فيه الأعمال، صارت جزءاً منه فإذا ذهبت ذهب بعضه، وإذا ذهب بعضه ذهب جميعه»[2].

وبناءً على هذا الأصل الذي أصّلوه، قالوا: بأنه لا يجتمع في العبد إيمان وكفر، ولا طاعة ومعصية؛ لأن الإيمان شيء واحد لا يتبعض، فكذا الكفر.

وقال أيضاً: «وطوائف أهل الأهواء من الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة كرّاميهم، وغير كرّاميهم يقولون: إنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق.. ومن هنا غلطوا، وخالفوا الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان مع مخالفة صريح المعقول»[3].

فمن كلام شيخ الإسلام المتقدم يتضح لنا أن المخالفين للسلف التزموا أمرين:

أحدهما: أن الإيمان كلٌّ لايتجزأ، إذا زال بعضه زال جميعه.

والثاني: أنه لا يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق، وطاعة ومعصية، وإسلام وكفر، بل إذا وجد أحدهما انتفى الآخر.

وأما السلف فقد أثبتوا التبعيض في الاسم والحكم، والإيمان

---

(١) جزء من حديث الشفاعة الطويل أخرجه البخاري- كتاب التوحيد- باب قول الله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾- (٧٤١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٥١٠-٥٢٠)، وانظر: منهاج السنة (٥/ ٢٠٤-٢٠٥)، وشرح الأصفهانية ص(١٤٤) تحقيق حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(٣) الفتاوى (٧/ ٣٥٣).

عندهم له شعب متعددة مقسمة على القلب واللسان وسائر الجوارح، وكل شعبة منها تسمى إيماناً، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتاً عظيماً.

قال ابن تيمية رحمه الله: «أما أئمة السنة والجماعة، فعلى إثبات التبعيض في الاسم والحكم فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كله، ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه، كما يثبت له من العقاب بحسب ما عليه»[١].

وقال أيضاً: «الإيمان مركب من أصل لا يتم بدونه[٢]، ومن واجب ينقص بفواته نقصاً يستحق صاحبه العقوبة[٣]، ومن مستحب يفوت بفواته علو الدرجة[٤]، فالناس فيه ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق، كالحج وكالبدن والمسجد وغيرها من الأعيان والصفات، فمن أجزائه ما إذا ذهب نقص عن الأكمل، ومنه ما إذا ذهب نقص عن الكمال- وهو ترك الواجبات أو فعل المحرمات-، ومنه ما نقص ركنه وهو ترك الاعتقاد والقول»[٥].

وإذا ما تقرر أن الإيمان له شعب متعددة، وأنه قابل للتبعيض والتجزئة، فإنه يمكن اجتماع إيمان مع شعبة من شعب الكفر غير الناقل عن الملة في الشخص الواحد، كالطعن في الأنساب والنياحة على الميت مما هو من أعمال الكفار وأخلاقهم؛ لأن الإيمان مراتب، فكذا الكفر

---

(١) شرح الأصفهانية (١٤٤) تحقيق: مخلوف، وانظر: الشرح (٢/ ٤٧٨).

(٢) كأركان الإيمان الستة.

(٣) كبرِّ الوالدين وصلة الأرحام، فإن الإخلال بهذا الواجب يوجب العقوبة.

(٤) كالسنن الرواتب للصلوات وسائر النوافل من الصيام والصدقة ونحوها.

(٥) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٧) وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٥١-١٣٥٥) ونواقض الإيمان القولية والعملية للدكتور: عبد العزيز آل عبد اللطيف (٣٠-٣٣)، ط-الثانية- ١٤١٥هـ، دار الوطن، الرياض.

الذي يقابله هو مراتب أيضا، وما ذهب إليه السلف هو الحق الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة، وعليه إجماع الصحابة والتابعين.

أدلة السلف على تعدد شعب الإيمان، وأنه ليس شيئاً واحداً، وأن هذه الشعب متفاوتة:

من الأدلة على تعدد شعب الإيمان، ما ذكره الله في القرآن الكريم من وصف كثير من الأعمال بالإيمان، كالصلاة والزكاة والجهاد وخشية الله ومحبة الرسول ﷺ وغيرها كثير. ومن السنة قوله ﷺ: «الإيمان بضع وستون شعبة وفي لفظ -سبعون- أعلاها قول لاإله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»، رواه مسلم[1].

ومن المعلوم أن مرتبة الشهادة في الإيمان ليست كمرتبة إماطة الأذى عن الطريق، وكذلك اجتماع النفاق العملي والكفر الذي لايخرج عن الملة كالكفر الأصغر مع الإيمان مما دلَّ عليه الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾ [الحجرات: ٩].

فأثبت الله تعالى لهم وصف الإيمان، مع أنهم متقاتلون، وقتال المسلم كفر كما قال عليه الصلاة والسلام: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، متفق عليه[2].

وقال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، متفق عليه[3]. فدلت هذه النصوص بمجموعها على اجتماع الإيمان

---

(١) مسلم- كتاب الإيمان- باب عدد شعب الإيمان- (٣٥) والبخاري مع اختلاف في اللفظ- كتاب الإيمان- باب أمور الإيمان-(٩).

(٢) أخرجه البخاري- كتاب الإيمان- باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله- (٤٨) ومسلم- كتاب الإيمان- باب قوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»- (٦٤).

(٣) البخاري- كتاب الإيمان- باب الإنصات إلى العلماء- (١٢١) ومسلم- كتاب الإيمان- باب معنى قول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً»- (٦٥).

والكفر -الأصغر-[1] في المسلم. ولولا خشية الإطالة لذكرت كثيراً من النصوص التي تدل على هذا المعنى.

وقد بيّن الحافظ ابن منده[2] ما يشمل كل ركن من الأركان الثلاثة، فقال: «فمن أفعال القلوب النيات والإرادات والعلم، والمعرفة بالله وبما أمر به، والاعتراف له والتصديق به، وبما جاء من عنده والخضوع له ولأمره، والإجلال والرغبة إليه، والرهبة منه والخوف، والرجاء والحب له ولما جاء من عنده، والحب والبغض فيه، والتوكل عليه، والصبر والرضا والرحمة والحياء، والنصيحة لله ولرسوله ولكتابه، وإخلاص الأعمال كلها مع سائر أعمال القلب.

ومن أفعال اللسان: الإقرار بالله وبما جاء من عنده والشهادة له بالتوحيد ولرسوله بالرسالة ولجميع الأنبياء والرسل، ثم التسبيح والتكبير والتحميد والتهليل والثناء على الله والدعاء والصلاة على رسوله وسائر أنواع الذكر.

ثم أفعال سائر الجوارح: من الطاعات والواجبات التي بُني الإسلام عليها، أولها إتمام الطهارات كما أمر الله عز وجل، ثم الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والزكاة على ما بيَّنه الرسول ﷺ، ثم حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وترك الصلاة كفر، وكذلك جحود الصوم والزكاة والحج. والجهاد فرض مع الكفاية مع البر والفاجر»[3].

---

(١) الكفر الأصغر: هو ما جاءت النصوص بتسميته كفراً كالنياحة على الميت، والطعن في الأنساب، وقتال المسلم ونحوه، ودلّت النصوص في الوقت نفسه على أنه ليس بناقل عن الملة، وإنما هو من أعمال الكفر، ولا شك في أنه من كبائر الذنوب، لأن تسميته كفراً مؤذنة بذلك.

(٢) ابن منده: هو الحافظ أبو عبدالله محمد بن أبي يعقوب إسحاق بن الحافظ أبي عبدالله محمد بن يحيى بن منده، محدّث الإسلام، ولد سنة ٣١٣هـ وتوفي عام ٣٩٥، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٨-٤٢).

(٣) الإيمان، لابن منده (١/ ٣٦٢).

ثالثاً: تحرير محل النزاع بين أبي حنيفة والجمهور فيما يقع عليه مسمّى الإيمان:

الإيمان عند أبي حنيفة هو الإقرار باللسان والتصديق بالجَنان، والأعمال ليست داخلة فيه، أما الجمهور من السلف فيرون أن الأعمال جزءٌ من مسمّى الإيمان وحقيقةٌ فيه[2].

وقد قرّر الإمام الطحاوي في عقيدته مذهب أبي حنيفة في الإيمان فقال: «والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»[3].

إذاً الخلاف بين أبي حنيفة والجمهور يقع «في العمل»، فالجمهور يرون دخوله في مسمّى الإيمان، وأبو حنيفة يرى عدم دخوله.

وهنا سؤال: هل هذا الخلاف بين أبي حنيفة والجمهور حقيقي أم أنه صوري لا أثر له؟

أجاب ابن أبي العز عن هذا السؤال، وذكر أن الخلاف صوريٌّ لفظي لا أثر له. واحتج بأن الجميع متفقون على وجوب العمل وملازمته للتصديق، والعمل وإن كان غير داخل في مسمّى الإيمان عند أبي حنيفة إلا أنه واجب بالأدلة الشرعية (الأوامر والنواهي).

قال رحمه الله: «والاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السنة اختلاف صوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزءاً من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفى عنه، نزاعٌ لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد... ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل...»[4].

(١) الإيمان، لابن منده (١/ ٣٦٢).

(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (٣٠٤) تحقيق مروان الشعار، ط، الأولى، ١٤١٧هـ، دار النفائس، بيروت.

(٣) انظر: الشرح (٤٥٩).

(٤) الشرح (٢/ ٤٦٢-٤٦٣).

وهذا الذي قرره ابن أبي العز من أن الخلاف بين أبي حنيفة والجمهور صوريٌ لفظي لا أثر له قد يفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقد قال: «ومما ينبغي أن يعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة -حقيقة الإيمان- هو نزاع لفظيٌ، وإلا فالقائلون بأن الإيمان قولٌ[1] من الفقهاء كحماد بن أبي سليمان[2] ومن تبعه من أهل الكوفة وغيرهم متفقون مع جميع علماء السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد... ويقولون بأن من أهل الكبائر من يدخل النار كما تقوله الجماعة...»[3].

والحقيقة أن كلام شيخ الإسلام ابن تيمية منصبٌ على الناحية العملية، ولا شك أن الجميع متفقون على وجوب العمل، لكن النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة دلت على كون العمل من مسمّى الإيمان، فالمسألة لها جانبٌ آخر وهو جانب اعتقادي علمي يفقهه المسلم من هذه النصوص ومن دلالتها، فلا بد من القول بموجبها ووصف العمل بأنه جزءٌ من الإيمان، فالذي يظهر لي أن الخلاف حقيقي من الناحية الاعتقادية؛ لأن الله تعالى قد أطلق اسم الإيمان على كثير من الأعمال، فتجب موافقة القرآن في ذلك ولايجوز خلافه.

وقد ذكر ابن أبي العز أدلة أبي حنيفة وأصحابه على ما ذهبوا إليه من أن الإيمان التصديق والقول ثم أعقبها بما يردُ عليها من مناقشات فيها النقض والرد لتلك الأدلة وإثبات أن العمل من أجزاء الإيمان داخل في مسمَّاه، وهذه المناقشات مستقاة في الغالب سن كتاب الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية[4]، ثم ساق بعد ذلك بعض أدلة السلف التي تدل على

(١) يقصد بالقول هنا: قول القلب وهو التصديق، وقول اللسان وهو الإقرار، وهذا معنى قول بعض السلف: الإيمان قول وعمل...

(٢) أبو إسماعيل حماد بن أبي سليمان بن مسلم الكوفي، فقيه العراق وأحد الأذكياء الأسخياء، توفي سنة ١٢٠هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٣١).

(٣) الإيمان (١٨١-١٨٢).

(٤) الشرح (٢/ ٤٧٠-٤٧٤).

أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان[1]. ولم يعقب عليها بشيء مما يشعر بأنه يرى صحة مذهب السلف في كون الأعمال داخلة في مسمى الإيمان.

أدلة السلف على دخول الأعمال في مسمى الإيمان:

الأدلة التي تدل على دخول الأعمال في مسمّى الإيمان كثيرة جداً، نذكر بعضها:

١- قوله تعالى: ﴿**وماكان الله ليضيع إيمانكم**﴾ [البقرة: ١٤٣].

أي صلاتكم، والصلاة عمل، وسمّاها إيماناً، وهذا واضح من سبب النزول، فإنه لـمّا حولّت القبلة إلى الكعبة، سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن إخوانهم الذين ماتوا قبل ذلك وكانوا يصلون إلى بيت المقدس، فأنزل الله هذه الآية، وفي رواية أن اليهود هم الذين أثاروا الشبهة[2].

٢- قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذي آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون**﴾ [الحجرات: ١٥].

وجه الدلالة: أنه ذكر الجهاد والنفقة فيه، والجهاد عمل. ووصفه بكونه من الإيمان.

٣- وقوله تعالى: ﴿**قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون...**﴾ الآيات [المؤمنون: ١-١٠]. والصلاة، والإعراض عن اللغو من الأعمال.

---

(١) الشرح (٢/ ٤٧٤-٤٧٨).

(٢) انظر: السنة لأبي بكر الخلال (٢/ ٥٨٩) تحقيق: د. عطية الزهراني، ط-الأولى، ١٤١٠هـ- دار الراية- الرياض. وتفسير ابن كثير (١/ ١٨٩) وتفسير البغوي (١/ ١٢٣) تحقيق، خالد العك ومروان سوار. ط، الثانية، ١٤٠٧هـ، دار المعرفة، بيروت. وفتح القدير للشوكاني (١/ ١٥١) ط-الحلبي -١٣٨٣، ط-الثانية- ١٣٨٣هـ- مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٤- قوله تعالى: ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين**﴾ [التوبة: ١١].

٥- وقوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ [الحجرات: ١٠].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله حكم بأخوَّة المؤمنين، ثم علق تمامها ببعض الأعمال كالصلاة والزكاة، فدل على أن الأعمال من الإيمان.

٦- قوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»، رواه مسلم[١].

وجه الدلالة: أنه سمَّى تغيير المنكر باليد إيماناً، وهو عمل، وهذا الحديث قد جمع حقائق الإيمان الثلاث وهي القول والعمل والاعتقاد، ولا عجب فقد أوتي الرسول ﷺ جوامع الكلم، وهذا الحديث منها، وهو أيضاً دليل على تفاضل أهل الإيمان فيه لقوله: «وذلك أضعف الإيمان»، فدل على أن المرتبتين اللتين قبله أقوى وأعلى.

٧- حديث وفد عبد القيس، وذلك أنهم سألوا الرسول ﷺ عن الإيمان؟ فقال: «شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم»[٢].

وجه الدلالة: أنه ذكر عدداً من الأعمال وجعلها من الإيمان.

٨- ما ثبت عنه ﷺ في أحاديث كثيرة أنه وصف كثيراً من الأعمال بالإيمان. كقوله: «الحياء شعبة من الإيمان»[٣].

وقال: «البذاذة من الإيمان»[٤].

---

(١) مسلم- كتاب الإيمان- باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان- (٤٩).

(٢) مسلم- كتاب الإيمان- باب الأمر بالإيمان بالله تعالى- (١٨).

(٣) البخاري- كتاب الإيمان- باب أمور الإيمان- (٩).

(٤) أخرجه أبو داود- كتاب الترجل- (٤١٦١) من حديث أبي أمامة الأنصاري.

وقال: «أكمل المؤمنين أحسنهم خلقاً»[1].

وقال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لاإله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[2].

وقال: «والله لايؤمن -ثلاثاً- من لا يأمن جاره بوائقه»[3].

أدلة القائلين بأن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان، كما ذكرها ابن أبي العز، وذكر مناقشته لها:

ذكر ابن أبي العز عدداً من أدلة القائلين بأن الإيمان في الشرع هو التصديق فقط، ثم أجاب عنها، فمن أدلتهم:

دليلهم الأول: قولهم إن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق كما قال تعالى مخبراً عن إخوة يوسف: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾ [يوسف: ١٧].

أي بمصدِّق، وقد أجمع أهل اللغة على ذلك. ثم هذا المعنى اللغوي -وهو التصديق بالقلب- هو الواجب على العبد حقاً لله.

وقد أجاب ابن أبي العز عن هذا الدليل بمنع الترادف بين التصديق والإيمان، ولو صح في موضع، فلم قلتم: إنه يوجب الترادف مطلقاً؟

ومما يدل على عدم الترادف: أنه يقال للمخبر إذا صَدَق: صَدّقه ولا يقال آمنه، ولا آمن به، بل يقال: آمن له، كما قال تعالى: ﴿**فآمن له لوط**﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وقوله: ﴿**فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه**﴾ [يونس: ٨٣] وقال: ﴿**يومن بالله ويؤمن للمؤمنين**﴾ [التوبة: ٦١]، ففرق بين المعدَّى بالباء والمعدَّى باللام، فالأول يقال للمخبر به، والثاني يقال للمُخبر.

---

(١) أخرجه الترمذي- كتاب الرضاع- باب ما جاء في حق المرأة على زوجها- (١١٦٢) وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) البخاري- كتاب الأدب- إثم من لا يأمن جاره بوائقه- (٦٠١٦).

ولفظ الإيمان يستعمل في الخبر عن الغائب، فإن فيه أصل معنى الأمن، والائتمان إنما يكون في الخبر عن الغائب، فيقال لمن قال طلعت الشمس: صدَّقناه، ولا يقال: آمنا له.

ثم إن لفظ الإيمان لم يُقابل قط بلفظ التكذيب كما يقابل لفظ التصديق، وإنما يقابل بالكفر، فعُلم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط، ولا الكفر هو التكذيب فقط.

ولو سُلِّم الترادف، فالتصديق يكون بالأفعال أيضاً، كما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع» إلى أن قال: «والفرج يصدق ذلك ويكذبه»، أخرجه البخاري[(١)].

ولو كان الإيمان التصديق فهو تصديق مخصوص، كما في الصلاة، فليست هي في الشرع الدعاء فقط، كما هي في اللغة، بل هي أفعال وأقوال وتشتمل على الدعاء، وليس هذا نقلاً للفظ، ولا تغييراً له، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق، بل بإيمان خاص، وصفه وبينه»[(٢)].

فقد بيَّن رحمه الله أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق، وبين الوجوه التي تدل على ذلك:

منها: أنه يقال للمخبِر إذا صدَّقته: صدَّقه، ولا يقال آمنه وآمن به، بل يقال: آمن له.

الثاني: أنه ليس مرادفاً له في المعنى، فإن كل مخبر عن مشاهدة أوغيب يقال له في اللغة: صدقت، كما يقال: كذبت.

أما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن غائب، فهو أخص في الاستعمال اللغوي من لفظ التصديق.

فلو قال: طلعت الشمس أو غربت فلا يقال: آمنا له كما يقال: صدَّقناه.

---

(١) البخاري- كتاب الاستئذان- باب زنا الجوارح دون الفرج- (٦٢٤٣).

(٢) الشرح (٢/ ٤٧٠-٤٧٤) بتصرف.

الثالث: إن لفظ الإيمان لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق، وإنما مقابلُ الإيمان الكفر، والكفر ليس هو التكذيب فقط، فكذلك ما يقابله وهو الإيمان ليس هو التصديق فقط.

ولو فُرِضَ الترادف، فالتصديق يكون بالقلب كما يكون بالأعمال، كما في الحديث الذي ذكره.

ولو كان الإيمان هو التصديق، فهو تصديق مخصوص دلّ عليه الكتاب والسنة، كالصلاة والدعاء والحج، لها معانٍ في اللغة ولها معان أخرى خاصة في الشرع، فالإيمان كذلك.

هذه هي الأوجه التي ساقها ابن أبي العز للرد على دليل القائلين بأن الإيمان هو التصديق وليست الأعمال من مسمّاه.

أما دعوى الإجماع على أن الإيمان في اللغة التصديق فلم يتعرض لها وقد تولى شيخ الإسلام ابن تيمية الرد على هذه الدعوى، فقال: «قوله - أي الباقلاني[1] - إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن هو التصديق، فيقال له: من نقل هذا الإجماع؟ ومن أين يعلم هذا الإجماع؟ وفي أي كتاب ذكر هذا الإجماع؟ ثم إنه لو قدّر أنه نقله واحد أو اثنين، فهم آحاد لا يثبت بنقلهم التواتر، والتواتر من شرطه استواء الطرفين والواسطة، وأين التواتر الموجود عن العرب قاطبة قبل نزول القرآن إنهم كانوا لا يعرفون للإيمان معنى غير التصديق؟

فإن قيل: هذا يقدح في العلم باللغة قبل نزول القرآن، قيل: فليكن، ونحن لا حاجة لنا مع بيان الرسول بما بعثه الله به من القرآن أن نعرف اللغة قبل نزول القرآن، والقرآن نزل بلغة قريش، والذين خوطبوا به كانوا عرباً وقد فهموا ما أريد به وهم الصحابة، ثم الصحابة بلغوا لفظ

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري الملقب بالباقلاني من علماء الكلام والأصول، له مؤلفات كثيرة، توفي عام ٤٠٣هـ- انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠)، والفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي ص(٢٣٣).

القرآن ومعناه إلى التابعين حتى انتهى إلينا، فلم يبق بنا حاجة إلى أن تتواتر عندنا تلك اللغة من غير طريق تواتر القرآن»[1].

دليلهم الثاني: قالوا: لو كان مركباً من قول وعمل، لزال كله بزوال جزئه.

وأجاب ابن أبي العز على هذا الدليل بجوابين:

الأول: إن أُريد أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، فمسلّم، ولكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء، فيزول الكمال فقط.

الثاني: إن هذا القول مخالف للنصوص الدالة على أن للإيمان شُعب وأجزاء، وكل شعبة منها تسمى إيماناً، وهذه الشعب، منها مايزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها، كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتاً عظيماً[2].

وقد ذكر ابن أبي العز طعن أبي المعين النسفي على حديث شعب الإيمان بأنه مخالف للكتاب وبغفلة الراوي حيث شك فقال: بضع وستون، أو بضع وسبعون[3].

وعقب على ذلك بقوله: «فانظر إلى هذا الطعن ما أعجبه! فإن تردد الراوي بين الستين والسبعين لا يلزم منه عدم ضبطه مع أن البخاري رحمه الله إنما رواه: «بضع وستون من غير شك».

وأما الطعن بمخالفته الكتاب، فأين في الكتاب ما يدل على خلافه؟ وإنما فيه ما يدل على وفاقه، وإنما هذا الطعن من ثمرة شؤم التقليد والتعصّب»[4].

---

(١) الإيمان لابن تيمية (١١٧-١١٩) بتصرف.

(٢) الشرح(٢/ ٤٧٨).

(٣) انظر كلام أبي المعين النسفي في: تبصرة الأدلة (٢/ ٨٠٣-٨٠٤).

(٤) الشرح (٢/ ٤٧٧-٤٧٨). وانظر: شرح النووي على مسلم (٢/ ٤-٥)، ط، الأولى، ١٤١٥هـ، دار الكتب، بيروت.

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله جواباً ثالثاً: فذكر: «أن المركبات على وجهين:

أحدهما: ما يكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم عليه.

وثانيهما: ما لايكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم عليه.

ومثال الأول: السكنجبين[1] والعشرة[2]، فإن هذا النوع يزول عنه اسمه عند زوال بعض أجزائه، ولا يطلق الاسم إلا على الهيئة المركبة مجتمعة.

ومثال الثاني: جميع المركبات المتشابهة الأجزاء، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء، فإن المكيلات والموزونات تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب والماء ونحو ذلك.

وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير والحسنة والإحسان والصدقة والعلم ونحو ذلك كالإيمان والقرآن، ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمّي قرآناً، وكذلك لفظ الذكر والدعاء يقال للقليل والكثير، وكذلك لفظ الجبل والنهر والبحر والدار والقرية ونحو ذلك يقال على الجملة المجتمعة، ثم ينقص كثيراً من أجزائها والاسم باق، ومعلوم أن اسم الإيمان من هذا الباب.

فإذا كانت المركبات على نوعين، بل غالبها من هذا النوع -الثاني- لم يصح قولهم إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم»[3].

دليلهم الثالث: قالوا: إن العمل قد عطف على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وقد جاء هذا في عدد من آيات القرآن الكريم ﴿**آمنوا وعملوا الصالحات**﴾.

---

(١) شراب مكون من حامض وحلو -معرّب- فارسيته: سركا انكبين، انظر: المعجم الوسيط(١/ ٤٤٠)، ط-دار الدعوة- ١٤١٠هـ- استانبول.

(٢) أي: العدد عشرة.

(٣) انظر: الفتاوى (٧/ ٥١٥-٥١٧).

وقد أجاب ابن أبي العز على هذا الدليل الذي يُعتبر من أكبر أدلتهم وتستدل به جميع الفرق المخالفة للسلف في مسمّى الإيمان، وذلك بعرض أنواع المغايرة بين المعطوفين وبيّن أنها على مراتب.

الأول: وهو أعلاها: أن يكونا متباينين، ليس أحدهما هو الآخر، ولا جزؤه، ولا بينهما تلازم: كقوله تعالى: ﴿**خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور**﴾ [الأنعام: ١].

الثاني: أن يكون بينهما تلازم كقوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾ [المائدة: ٩٢].

الثالث: عطف بعض الشيء عليه كقوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ [البقرة: ٢٣٨].

وفي مثل هذا العطف وجهان:

أحدهما: أن يكون داخلاً في الأول، فيكون مذكوراً مرتين[١].

والثاني: أن عطفه عليه يقتضي أنه ليس داخلاً فيه هنا، وإن كان داخلاً فيه منفرداً.

الرابع: عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين، كقوله تعالى: ﴿**غافر الذنب وقابل التوب**﴾ [غافر: ٣][٢].

ثم قال: فإذا كان العطف في الكلام يكون على هذه الوجوه، نظرنا في كلام الشارع: كيف ورد فيه الإيمان، فوجدناه إذا أطلق يُراد به ما يراد بلفظ البر، والتقوى، والدين، ودين الإسلام»[٣].

قلت: يقصد رحمه الله أن الأعمال الصالحة تدخل في مسمّاه مع ما لا بد منه من إيمان القلب فحاصله: أنه عند الإطلاق يتناول عمل

(١) قلت: وهو الصواب؛ وتكون فائدة العطف زيادة الاهتمام بالمعطوف والتأكيد على مكانته.

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٤٨٤-٤٨٥)، وانظر: الإيمان لابن تيمية (١٦٣-١٦٨)، ومسائل الإيمان لأبي يعلى (٢٤١-٢٤٢)، تحقيق: سعود الخلف، ط-الأولى ١٤١٠هـ- دار العاصمة- الرياض.

(٣) الشرح (٢/ ٤٨٥).

القلب وعمل الجوارح مما أمر الله به وأمر به رسوله ﷺ.

ثم ذكر أنه ورد إطلاق الإيمان على أعمال الجوارح كالصلاة والزكاة ونحوها، كما في حديث وفد عبد القيس.

ثم قال: «ومعلوم أنه لم يُرد أن هذه الأعمال تكون إيماناً بالله بدون إيمان القلب، لما قد أخبر في مواضع أنه لا بد من إيمان القلب، فعلم أن هذه مع إيمان القلب هو الإيمان»(١).

فالذي يظهر من كلام ابن أبي العز أن عطف الأعمال على الإيمان من القسم الثالث، وهو: عطف بعض الشيء عليه كما هو واضح من كلامه المتقدم، فتكون فائدة العطف التنبيه على أهمية العمل وأنه لايتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، وأنه لا يكتفى بإيمان القلب بل لا بد من عمل الجوارح(٢).

هذه هي أدلة القائلين بعدم دخول الأعمال في مسمّى الإيمان كما ذكرها ابن أبي العز، وقد ردّ عليها، وقرر دخول الأعمال في مسمّى الإيمان كما هو مذهب السلف رحمهم الله، وبهذا يتبين لنا أن ابن أبي العز موافق للسلف في هذه القضية ويرى أن العمل داخل في مسمّى الإيمان وحقيقته.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: الإيمان لابن تيمية (١٨٦-١٨٧).

المبحث الثاني

زيادة الإيمان ونقصانه

أولاً: رأيه في زيادة الإيمان ونقصانه.

ذهب السلف إلى أن الإيمـان يزيد وينقص، وهذا هو المأثور عن الصحابة والتابعين، وهو مذهب أهل الحديث[١].

فقد روى اللالكائي[٢] في كتابه شرح أصول أهل السنة بسنده الصحيح عن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري صاحب الصحيح أنه قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص[٣].

وهذا القول هو الذي قرره ابن أبي العز في الشرح وساق عدداً من الأدلة لإثباته من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن الآثار عن الصحابة والتابعين، وكذلك استدل له بالاعتبار والنظر.

وقبل الشروع في ذكر الأدلة على زيادة الإيمان ونقصانه، فإنه يحسن التنبيه على أن كل دليل دلّ على زيادة الإيمان فهو يدل على نقصانه وكذا العكس، فما دلّ على زيادة الإيمان فهو يدل على نقصانه باللزوم، وذلك لأن الزيادة تستلزم النقص؛ ولأن ما جاز عليه الزيادة جاز

---

(١) الفتاوى (٧/ ٥٠٥)، الإيمان (٢١٠-٢١١)، الشريعة، للآجري (١/ ٢٦٠-٢٧٣) تحقيق: الوليد بن محمد سيف الناصر، ط-الأولى، ١٤١٧هـ، مؤسسة قرطبة للنشر- القاهرة، وفتح الباري (١/ ٦١)، وشرح السنة للبغوي (١/ ٣٩-٤٠)، ومسلم بشرح النووي (١/ ١٣١).

(٢) هو الإمام الحافظ أبو القاسم هبة الله بن الحسين بن منصور الطبري اللالكائي، فقيه بغداد في وقته، توفي في رمضان عام ٤١٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤١٩).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ١٧٣-١٧٤).

عليه النقص؛ ولأن الزيادة لا تكون إلا عن نقص، وهذا هو ما عليه أئمة أهل العلم.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «إن كان قبل زيادته -أي الإيمان- تاماً فكما يزيد كذا ينقص»(١).

وقد أورد البخاري في صحيحه بعض الآيات التي تدل على زيادة الإيمان في باب زيادة الإيمان ونقصانه مستدلاً بها على الزيادة والنقصان معاً، وقال الحافظ ابن حجر في شرحه لهذا الباب: «... ثم شرع المصنف يستدل لذلك بآيات من القرآن مصرحة بالزيادة، وبثبوتها يثبت المقابل، فإن كل قابل للزيادة قابل للنقصان ضرورة»(٢).

الأدلة التي ساقها ابن أبي العز على إثبات زيادة الإيمان ونقصانه:

ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة من الكتاب والسنة والنظر كلها تدل على صحة ما ذهب إليه السلف من إثبات زيادة الإيمان ونقصانه، ومن هذه الأدلة:

الأدلة من القرآن الكريم:

١ - ﴿**وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً**﴾ [الأنفال: ٢].

٢ - ﴿**ويزيد الله الذين اهتدوا هدى**﴾ [مريم: ٧].

٣ - ﴿**ويزداد الذين آمنوا إيماناً**﴾ [المدثر: ٣١].

٤ - ﴿**هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم**﴾ [الفتح: ٤].

٥ - ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل**﴾ [آل عمران: ١٧٣].

---

(١) رواه الخلال في السنة (٢/ ٦٨٨).

(٢) فتح الباري (١/ ٦٢).

٦ - **﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾** [التوبة: ١٢٤]، فهذه الآيات الكريمات كلها تدل دلالة لا لبس فيها على زيادة الإيمان.

الأدلة من السنة:

١- أن النبي ﷺ «وصف النساء بنقص العقل والدين»[(١)].

ووجه الدلالة منه: أنه إذا ثبت النقص ثبتت الزيادة.

٢- كذلك قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»، متفق عليه[(٢)].

والمراد نفي الكمال، ونفي الكمال مستلزم للنقص في المنفي، وهو هنا الإيمان.

٣- إخباره ﷺ «بأنه يخرج من النار من في قلبه أدنى أدنى مثقال ذرة من إيمان»[(٣)]. فإذا كان فيه أدنى فيثبت الأعلى.

٤- حديث شعب الإيمان، وفيه: «الإيمان بضع وستون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق...»[(٤)] الحديث.

فهذا دليل على أن الإيمان يتفاوت زيادة ونقصاً بحسب ما يقوم به العبد من تلك الشعب المشتملة على أعمال القلب والجوارح واللسان.

٥- كذلك استدل بحديث صاحب البطاقة التي فيها «لاإله إلا الله»[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري- كتاب الحيض- باب ترك الحائض الصوم (٣٠٤)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب بيان نقصان الإيمان(٧٩).

(٢) البخاري- كتاب الإيمان- باب حب الرسول من الإيمان (١٥)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب وجوب محبة الرسول (٤٤).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه الترمذي -كتاب الإيمان- باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله- (٢٦٣٩)، وابن ماجه- كتاب الزهد- باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة- (٤٣٠٠).

فإنها توضع في كفة ويقابلها تسعة وتسعون سجلاً من السيئات فتثقل البطاقة، وتطيش السجلات.

ووجه الدلالة: أن كل موحد له مثل هذه البطاقة وكثير منهم يدخل النار، وهذا يدل على تفاوت الإيمان وما يقوم بالقلوب، فإن الأعمال لاتتفاضل بصورها وعددها، وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب.

٦- وهكذا في قصة الرجل الذي قتل مائة، ثم غفر له بتوبته وعزمه على العمل الصالح وندمه على ما فعل، فإنه قد قام بقلبه من حقائق الإيمان ما جعله ينوء بصدره إلى القرية الصالحة وهو في سكرات الموت[١].

ووجه الدلالة منه: إثبات الزيادة في الإيمان، فإنه آمن إيماناً غفر له به قتل مائة نفس، مع العلم بأنه قد يدخل النار بعض القتلة وإن كانوا موحدين مسلمين[٢].

ومن أقوال الصحابة:

١- قول أبي الدرداء رضي الله عنه: «من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه، ومن فقه العبد أن يعلم: أيزداد هو أم ينقص؟»[٣].

٢- كان عمر رضي الله عنه يقول لأصحابه: «هلموا نزدد إيماناً»، فيذكرون الله عز وجل[٤].

٣- وكان ابن مسعود يقول: «اللهم زدنا إيماناً ويقيناً وفهماً»[٥].

٤- وكان معاذ بن جبل رضي الله عنه يقول لرجل: «اجلس بنا

(١) أخرجه البخاري- كتاب أحاديث الأنبياء- (٣٤٧٠).

(٢) انظر: الشرح (١/ ٩٤) و(٢/ ٤٦٦).

(٣) رواه عبد الله ابن الإمام أحمد في السنة (١/ ٣١٤)، تحقيق الدكتور محمد سعيد القحطاني، ط، الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٤) رواه الآجري في الشريعة (١/ ٢٦٢).

(٥) المرجع السابق (١/ ٢٦٢).

نؤمن ساعة»، ومثله عن عبد الله بن رواحة[1].

٥- وصح عن عمار بن ياسر أنه قال: «ثلاث من كن فيه فقد استكمل الإيمان: إنصاف من نفسه، والإنفاق من إقتار، وبذل السلام للعالم»[2].

الأدلة من النظر على زيادة الإيمان ونقصانه:

كما استدل ابن أبي العز على زيادة الإيمان ونقصانه بالنظر والاعتبار. وساق دليلين تؤيد وتشهد للأدلة السابقة من الكتاب والسنة، وهما:

١- أن العقل يقبل التفاضل، وإن كان أصحاب العقول مستوون في أنهم عقلاء غير مجانين، وبعضهم أعقل من بعض، فكذا الإيمان.

٢- وكذلك الإيجاب والتحريم، فيكون إيجاب دون إيجاب وتحريم دون تحريم[3].

قلت: كإيجاب حق الوالدين ليس كإيجاب حق آحاد المسلمين وتحريم أذيتهما ليس كتحريم أذية آحاد الناس.

---

(١) رواه أبو عبيد في كتاب الإيمان، ص(٧٢)، تحقيق ناصر الدين الألباني، ط، الثانية، ١٤٠٥، دار الأرقم، الكويت.

(٢) أخرجه البخاري- كتاب الإيمان- باب إفشاء السلام (٢٠).

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٤٦٦).

ثانياً: موقفه من المنكرين لزيادة الإيمان ونقصانه:

تقدم لنا أن مذهب السلف هو إثبات زيادة الإيمان ونقصانه -كما حكاه عنهم ابن أبي العز- وساق أدلتهم على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ومن النظر، وأن ذلك يكون في القول والعمل والاعتقاد. وقد خالف السلف في ذلك طوائف كثيرة ذهبوا إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ومن هؤلاء: أبو حنيفة وأصحابه، والجهمية، وجمهور الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة[1].

والأصل الذي بنى عليه هؤلاء مذهبهم في هذه القضية هو: أن الإيمان معنى واحد وشيءٌ واحد، لا يقبل الزيادة ولا النقص، فإما أن يوجد وإما أن يعدم، فالعباد فيه متساوون، وأهله فيه لا يتفاضلون[2].

والمعتزلة وإن كانوا يوافقون السلف في كون الأعمال من الإيمان، إلا أنهم فارقوهم في القول بأنه معنى واحد لا يتجزأ، إذا ذهب بعضه ذهب كله؛ ولذلك أخرجوا أصحاب الكبائر من الإيمان، ومنعوا القول بزيادة الإيمان ونقصه لذلك، أي لكونه شيئاً واحداً لا يقبل التبعض، فاتفقوا مع القائلين بأن الإيمان هو التصديق في هذه المسألة لاتفاقهم معهم في القول بأنه شيء واحد لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١٣٨-١٣٩)، والفصل في الملل والنحل (٢/ ١١٣)، وشرح الفقه الأكبر للملا علي القاري (١٨٣-٨٤)، والملل والنحل (١/ ٩٩)، و المواقف (٣٨٨)، وأصول الدين للبغدادي (٢٥٢)، والمسامرة شرح المسايرة (٣٦٧)، ومسلم بشرح النووي (١/ ١٣٣)، و متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار (٤٧١) تحقيق عدنان زرزور، ط، الأولى، ١٣٨٩هـ، مكتبة دار الفتح، دمشق.

(٢) انظر: الفتاوى (٧/ ٢٢٣).

ويمكن أن أعرض ردود ابن أبي العز على المخالفين في النقاط التالية:

١- رده على من زعم أن التصديق الذي في القلب لا يتفاوت بل هو واحد، وإنما الزيادة والنقص في ثمرته وهي العمل.

وهذا القول قول جماعة من المتكلمين أرادوا التوفيق بين مذهب السلف ومذهب المتكلمين[١].

ففرقوا بين التصديق الذي في القلب، فهذا لايقبل الزيادة ولا النقص؛ وبين العمل، فهذا الأخير تقع فيه الزيادة والنقص.

وقد أجاب ابن أبي العز عن ذلك بتقرير زيادة التصديق الذي يقوم بالقلوب وبيان أحوال القلوب وما يقوم بها من حقائق الإيمان.

قال رحمه الله: «. . . تفاوت نور لا إله إلا الله في قلوب أهلها لايحصيه إلا الله تعالى، فمن الناس من نورها في قبله كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، وآخر كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف، ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور الإيمان والتوحيد علماً وعملاً. . . فإن الأعمال لا تتفاضل بصورها وعددها وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب»[٢].

فصرّح رحمه الله بتفاضل التصديق القلبي تبعاً للعلم وتظاهر الأدلة لدى المكلف، ولذلك كان إيمان الصدِّيقين أقوى من إيمان غيرهم، ولايشك عاقل في أن تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه أكمل من تصديق غيره من الصحابة رضي الله عنهم، فضلاً عن آحاد الناس.

وتفاضل ما يقوم بالقلوب من التصديق أمر تشهد له الأدلة الشرعية كما يشهد له الحس والواقع، فإن الشخص الواحد وربما في ساعة واحدة

(١) انظر: مسلم بشرح النووي (١/ ١٣٣).
(٢) الشرح (٢/ ٤٦٤-٤٦٥).

يقوى تصديقه ويضعف، فالقول بخلاف ذلك نوع مكابرة.

٢-رده على من زعم أن زيادة الإيمان هي باعتبار زيادة المؤمن به(١).

أنكر ابن أبي العز على من تأول الزيادة الواردة في النصوص بأنها زيادة في المؤمن به، بمعنى أنهم يؤمنون بما يستجد نزوله من الوحي والأوامر والنواهي، وأوضح أن ذلك خلاف المفهوم من النصوص وعلى هذا القول تنتفي الزيادة باكتمال التشريع، فليس هناك زيادة في الإيمان بعد وفاة الرسول ﷺ، إلا أن يقال إن الزيادة حينئذ تكون تبعاً لزيادة العلم بالمشروعات فعلاً وتركاً. ولا شك أن هذا كله مخالف لما تدل عليه النصوص ولما عليه إجماع السلف، قال رحمه الله: «فكيف يقال في قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم**﴾ [الفتح: ٣]، وفي قوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل**﴾ [آل عمران: ١٧٣].

كيف يقال في هذه الآية والتي قبلها: إن الزيادة باعتبار زيادة المؤمن به؟ فهل في قول الناس: ﴿**قد جمعوا لكم فاخشوهم**﴾ زيادة مشروع؟

وإنما أنزل الله السكينة في قلوب المؤمنين مرجعهم من الحديبية ليزدادوا طمأنينة ويقيناً...»(٢).

قلت: يشير الشيخ رحمه الله إلى أن رجوعهم من الحديبية ليس فيه زيادة مشروع، فثبت أن الزيادة في الإيمان هي زيادة حقيقية تقوم بالقلب وتنبعث منه إلى الجوارح.

٣- مناقشته للحديث الذي رواه أبو الليث السمرقندي(٣) في تفسيره.

فقد أخرج أبو الليث في تفسيره بإسناده عن أبي هريرة رضي الله

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية مع حاشية الكستلي ص(١٥٧).

(٢) الشرح (٢/ ٤٧٩).

(٣) هو الفقيه الزاهد أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي، مات سنة ٣٧٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٢٢).

عنه، قال: جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمّل في القلب، زيادته ونقصانه كفر».

وقد علّق ابن أبي العز على هذا الحديث بنقل كلام شيخه الحافظ ابن كثير، فقد سُئل عن هذا الحديث فأجاب: «بأن الإسناد من أبي الليث إلى أبي مطيع مجهولون لايعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة.

وأما أبو مطيع، فهو الحكم بن عبدالله بن مسلمة البلخي، ضعفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعمر بن علي الفلاّس والبخاري وأبو داود والنسائي: وأبو حاتم الرازي وابن حبان.. وأما أبو المهزّم الراوي عن أبي هريرة واسمه يزيد بن سفيان فقد ضعَّفه أيضاً غير واحد، وقال النسائي متروك، وقد اتهمه شعبة بالوضع، حيث قال: لو أعطوه فلسين لحدثهم بسبعين حديثاً»[1].

فابن ابن أبي العز قد حكم ببطلان هذا الحديث وعدم صحته، وبالتالي بطلان مدلوله، وهو عدم زيادة الإيمان ونقصانه.

وقد صرح ابن الجوزي أن هذا الحديث مما عملته يدا أبي مطيع البلخي، فقد قال في كتابه الموضوعات: «هذا حديث موضوع بلا شك، وهو من وضع أبي مطيع واسمه الحكم بن عبدالله، قال أحمد بن حنبل: لا ينبغي أن يروى عنه شيء، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: كان أبو مطيع مرجئاً كذاباً»[2].

وقد وضع العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله قاعدة في كتابه «المنار المنيف لمعرفة الحديث الصحيح من الضعيف» فقال: «وكل حديث

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٧٩-٤٨٠).

(٢) الموضوعات، لأبي الفرج ابن الجوزي (١/ ١٣١)، تحقيق: عبدالرحن عثمان، ط-الأولى، ١٣٨٦هـ، الناشر: المكتبة السلفية- المدينة المنورة.

فيه أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فكذب مختلق»[1].

قلت: فجعل ابن القيم ورود هذا المعنى وهو «عدم زيادة الإيمان ونقصانه» في الحديث علامة على أنه موضوع وكذب مختلق، ولا شك في هذا؛ لأن هذا القول مخالف لصريح القرآن الكريم ولما عليه السلف من الصحابة والتابعين كما تقدم.

(١) المنار المنيف، لابن قيم الجوزية، ص(١١٩) تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، ط-الثانية، ١٤٠٢هـ، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب.

ثالثاً: موقف ابن أبي العز من الخلاف بين السلف وأبي حنيفة في زيادة الإيمان ونقصانه.

ذهب البعض[1] إلى نسبة القول بأن الخلاف في هذه المسألة لفظيٌ لا أثر له إلى ابن أبي العز في شرحه لعقيدة الطحاوي، وقد استدل بقول الشارح: «وإذا كان النزاع في هذه المسألة بين أهل السنة نزاعاً لفظياً، فلا محذور فيه سوى ما يحصل من عدوان إحدى الطائفتين على الأخرى والافتراق بسبب ذلك، وأن يصير ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام المذموم من أهل الإرجاء ونحوهم، وإلى ظهور الفسق والمعاصي، بأن يقول: أنا مؤمن مسلم حقاً كامل الإيمان والإسلام، وليٌ من أولياء الله، فلا يبالي بما يكون فيه من المعاصي، وبهذا قالت المرجئة...»[2].

وقد وضع محققاً شرح الطحاوية[3] عنواناً جانبياً حيال هذا الكلام وهو: (النزاع في مسألة زيادة الإيمان ونقصانة لفظي).

والحق في نظري أن هذا ليس رأي ابن أبي العز في هذه المسألة وذلك لما يلي:

١- أن ابن أبي العز كثير الاستطراد في ثنايا شرحه، وهذا أمر مطرد في كثير من المواضع عنده، فعندما تحدث عن زيادة الإيمان ونقصانه، كان ذلك عقب حديثه عن دخول الأعمال في مسمّى الإيمان، فلا يبعد أن تكون هذه العبارة -التي سبق ذكرها آنفاً- هي تكرار واستطراد لما حكاه

---

(١) انظر: «زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه» ص(٤٤٨) في الحاشية رقم (٣)، ط، الأولى، ١٤١٦هـ، مكتبة دار القلم والكتاب، الرياض.

(٢) الشرح (٢/ ٤٧٠).

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٤٧٠) ط-الثامنة ١٤١٦هـ، مؤسسة الرسالة- بيروت.

من أن الخلاف في دخول الأعمال في مسمّى الإيمان لفظيٌ، لاسيما وأنه عند ذكر هذه العبارة لم يكن قد أوغل في الحديث عن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه.

٢- أنه قال في نفس النص المتقدم: «. . . فلا محذور فيه سوى مايحصل من عدوان إحدى الطائفتين على الأخرى . . . وأن يصير ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام المذموم من أهل الإرجاء».

وهذا الأمر الذي حذر منه هو بعينه القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، فكيف يقال إنه يرى أن الخلاف لفظي. وهو مما يؤيد ما ذكرته أولاً من أن النص المتقدم هو في دخول الأعمال في مسمّى الإيمان.

٣- أنه ذكر عقب النص المتقدم أدلة أبي حنيفة وأصحابه على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان، ثم أعقبها بذكر أدلة السلف على دخول العمل في مسمّى الإيمان وهذا يرجح أن تلك العبارة عائدة إلى الخلاف في مسمّى الإيمان، لأن البحث ما زال جارياً فيه.

٤- أنه ذكر أدلة السلف من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ومن النظر على زيادة الإيمان ونقصانه، وناقش من قال إن الزيادة باعتبار المشروع والمؤمن به وأبطلها، ثم قال بعد ذلك: «فكيف يقال بعد هذا: أن إيمان أهل السموات والأرض سواء؟! وإنما التفاضل بينهم بمعانٍ أخرى غير الإيمان»[1].

فهذا كلامه يصدره بالاستفهام الإنكاري، إنكاراً منه للقول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه وإذا كان الخلاف عنده لفظياً، فهل يستوجب منه هذا الإنكار؟

إذاً فكلامه في النص المتقدم الذي فُهِمَ منه أنه يرى أن الخلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه خلافٌ لفظيٌ، لَيس رأياً له في هذه المسألة بل

(١) الشرح (٢/ ٤٨١).

هو رأيه في مسألة دخول الأعمال في مسمّى الإيمان[1].

٥- أنه صدّر كلامه في النص المتقدم بقوله: «وإذا كان النزاع في هذه المسألة بين أهل السنة نزاعاً لفظياً...».

ومن المعلوم أن النزاع في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه هو نزاع بين أهل السنة والمرجئة والمعتزلة، ولا يمكن أن يكون ابن أبي العز قد قصد بقوله «أهل السنة» المرجئة والمعتزلة ومن وافقهم، فهذا معلوم البطلان، فَعُلم أن مراده بقوله «أهل السنة» هم الأئمة الثلاثة من جهة وأبا حنيفة وحَماد بن سليمان ومن وافقهم من جهة أخرى، فهؤلاء هم الذين خالفوا جمهور أهل السنة في دخول الأعمال في مسمّى الإيمان، وقد صرح ابن أبي العز بأن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له[2].

فالذي يظهر لي أن ابن أبي العز يرى أن الخلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه خلاف حقيقي، ومن ثمّ فلا يجوز أن ينسب إليه أن الخلاف في هذه المسألة لفظيٌّ، والله أعلم.

---

(١) وقد سبق الحديث حول هذه المسألة وتوجيه رأي ابن أبي العز وما نقل عن شيخ الإسلام حول هذه المسألة، انظر ص (١٠٧) من هذا الكتاب.

المبحث الثالث

العلاقة بين الإسلام والإيمان

اختلف العلماء رحمهم الله في مسمّى الإسلام والإيمان، هل هما بمعنى واحد -أي مترادفان- أم أن أحدهما غير الآخر، وهل يقال كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، أم لا يقال كل مسلم مؤمن؟ وإذا قيل بالفرق فما هو حدّ كل واحد منهما؟

ولهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال، ذكرها ابن أبي العز وهي كالتالي:

القول الأول: إن الإسلام هو الكلمة -أي الشهادتين- والنطق بها، أما الإيمان فلا بد فيه من العمل مضافاً إلى النطق، وهذا القول يروى عن الزهري، وهو مروي عن الإمام أحمد(١).

القول الثاني: إن الإسلام هو الأعمال الظاهرة كالصلاة والزكاة ونحوها، أما الإيمان فهو المذكور في حديث جبريل من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. وهذا قول كثير من العلماء وهو المشهور عن السلف(٢).

القول الثالث: أنهما مترادفان، ولا فرق بينهما، وهو قول البخاري صاحب الصحيح و محمد بن نصر المروزي(٣) و ابن منده

---

(١) انظر: السنة لأبي بكر الخلال (٦٠٢-٦٠٧)، ومسلم بشرح النووي (١/ ١٢٩)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٢٥٨-٢٥٩).

(٢) انظر: شرح السنة للبغوي (١/ ١٠، ومسلم بشرح النووي (١/ ١٣٠)، والإيمان لابن منده (١/ ٣١١)، والشرح والإبانة لابن بطة (١٨٢)، والإيمان لابن تيمية (٤٨١)، وجامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ٦٦)، الناشر: المؤسسة السعيدية، الرياض- وسيأتي تخريج حديث جبريل قريباً.

(٣) هو محمد بن نصر المروزي أعلم أهل زمانه بالإجماع والاختلاف، ولد سنة (٢٠٢) ببغداد وتوفي بسمرقند سنة (٢٩٤)، انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٣) وتاريخ بغداد (٣/ ٣١٥).

وابن عبدالبر[1].

قلت: القول الأول يفرق بين الإسلام والإيمان، وكما تقدم فهو مروي عن الإمام أحمد رحمه الله، وقد علّق الإمام ابن تيمية على هذه الرواية وشرحها وبيّن مقصود أصحاب هذا القول من إطلاقهم الكلمة على الإسلام، وبيَّن أنهم لا يريدون إثبات إسلام بلا عمل كما هو مذهب المرجئة الذين يكتفون بالقول ويتركون العمل، فقال رحمه الله: «وأما ماذكره أحمد في الإسلام، فاتبع فيه الزهري حيث قال: فكانوا يرون الإسلام الكلمة، والإيمان العمل، في حديث سعد بن أبي وقاص[2]، وهذا على وجهين، فإنه يراد به الكلمة بتوابعها من الأعمال الظاهرة وهذا هو الإسلام الذي بيَّنه النبي ﷺ حيث قال: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت».

وقد يراد به الكلمة فقط من غير فعل الواجبات الظاهرة، وليس هذا هو الذي جعله النبي ﷺ الإسلام.

لكن قد يقال إسلام الأعراب كان من هذا، فيقال: الأعراب وغيرهم كانوا إذا أسلموا على عهد النبي ﷺ ألزموا بالأعمال الظاهرة الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، ولم يكن أحد يترك بمجرد الكلمة»[3].

وقال في موضع آخر: «وأحمد بن حنبل وإن كان قد قال في هذا

---

(١) انظر: صحيح البخاري- كتاب الإيمان- (٧-٨-٩-١٢)، وتعظيم قدر الصلاة للمروزي (٢/ ٥٠٦) تحقيق: الدكتور عبد الرحمن الفريوائي، ط-الأولى، ١٤٠٦هـ- مكتبة الدار، المدينة المنورة، والإيمان لابن منده (١/ ٣٢١) والتمهيد لابن عبد البر(٩/ ٢٥٠) وانظر في هذه الأقوال: الشرح (٢/ ٤٨٨).

(٢) سيأتي تخريجه قريباً.

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٥٨-٢٥٩).

الموضع: إن الإسلام هو الكلمة، فقد قال في موضع آخر: إن الأعمال من الإسلام، وهو اتبع هنا قول الزهري رحمه الله، فإن كان مراد من قال ذلك: أنه بالكلمة يدخل في الإسلام ولم يأت بتمام الإسلام فهذا قريب، وإن كان مراده أنه أتى بجميع الإسلام وإن لم يعمل فهذا غلط قطعاً، بل أنكر أحمد هذا الجواب»[1].

فابن تيمية يرى أن المروي عن أحمد بأن الإسلام هو الكلمة -أي الشهادتين- ليس مراده أنه أتى بجميع الإسلام، بل معناه أنه دخل في الإسلام ولم يأت بتمامه بعد، وذلك جمعاً بين أقوال أحمد، ومنها أنه يقول بحديث جبريل، فهو يرى أن الأركان الخمسة الظاهرة من الإسلام[2]، فكيف يُقصر قوله في مسمّى الإسلام على الكلمة دون الأربعة الباقية، وإنما هو ذكر قول الزهري رحمه الله، ثم أضاف إلى قول الزهري ما ثبت بالأدلة الشرعية في حقيقة مسمى الإسلام، فتبين لنا أن أحمد يطلق الإسلام على القول والعمل وخصوصاً العمل الظاهر، فعلى هذا التوجيه من شيخ الإسلام ابن تيمية يكون القول الأول داخلاً في القول الثاني، وهو أن الإسلام يراد به الأعمال الظاهرة، والإيمان يراد به الأعمال الباطنة من الإيمان بالله وملائكته وبقية الستة المذكورة في حديث جبريل.

وأما القائلون بالتفريق الذين جعلوا الإسلام مختصاً بالأعمال الظاهرة، والإيمان مختص بالأعمال الباطنة، كما جاء في حديث جبريل المشهور، فهم عامة أهل السنة وهو قول كثير من السلف، وهذا القول هو الذي رجحه ابن أبي العز رحمه الله[3].

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٣٦٩-٣٧١).

(٢) انظر: السنة للخلال (٦٠٦)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٣٧١).

(٣) هذا هو القول الذي اختاره ابن أبي العز رحمه الله، أما رأيه في حقيقة الفرق بينهما عند الاقتران، فستأتي قريباً في ص(١٣٨).

الأدلة التي ذكرها ابن أبي العز على التفريق بين الإسلام والإيمان:

ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة تدل على التفريق بين الإسلام والإيمان، وهو ما اختاره وذهب إليه في هذه المسألة كما تقدم.

فمن الأدلة:

١ - قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾ [الحجرات: ١٤]، فنفى عنهم اسم الإيمان، وأثبت لهم الإسلام فدلّ على الفرق.

اعتراض وجوابه:

وقد اعتُرض على هذا الدليل بأن المراد بقوله: ﴿**قولوا أسلمنا**﴾، أي انقدنا بظواهرنا وإلا فهم منافقون في الحقيقة.

وأجاب عن هذا الاعتراض: بأنهم ليسوا مؤمنين كاملي الإيمان، لا أنهم منافقون، كما نفى الإيمان عن القاتل، والزاني، والسارق ومن لاأمانة له، ثم قال بعد ذلك: ﴿**وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئاً**﴾ [الحجرات: ١٤]، ولو كانوا منافقين ما نفعتهم الطاعة يؤيد هذا: أنه أمرهم أو أذن لهم أن يقولوا أسلمنا، والمنافق، لا يقال له ذلك، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام، كما نفى عنهم الإيمان[١].

وابن أبي العز بهذا التقرير للآية الكريمة: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾، يرد على الذين جعلوا الإسلام والإيمان مترادفين، وحملوا قوله تعالى: ﴿**ولكن قولوا أسلمنا**﴾ على الاستسلام الظاهري والانقياد خوفاً من القتل والسبي، وليس معناه إثبات الإسلام الشرعي لهم؛ لأنه لا فرق عندهم بين الإسلام والإيمان، لكن ابن أبي العز لم يرتض هذا التفسير للإسلام المذكور في الآية، ويرى أنه إسلام حقيقي غير الإيمان، واحتج بما يلي:

---

(١) الشرح (٢/ ٤٩٠-٤٩١).

أولاً: أنهم مؤمنون ناقصو الإيمان، ونفي الإيمان عنهم ليس معناه عدم إيمانهم، بل هو لنقص إيمانهم، كما نفى الإيمان عن الزاني والسارق ومن لا أمانة له، وأنتم توافقوننا أنهم مؤمنون ناقصي الإيمان فكذلك هؤلاء.

ثانياً: أن الله تعالى أذن لهم أن يقولوا: ﴿**أسلمنا**﴾، ولو كانوا منافقين لم يأذن لهم، كما أخبر عن غيرهم من اليهود والمنافقين وفضحهم في دعواهم الإسلام والإيمان، كقوله تعالى: ﴿**وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن**﴾ [البقرة: ١٤]، وقوله: ﴿**ويحلفون بالله إنهم لمنكم وماهم منكم ولكنهم قوم يفرقون**﴾ [التوبة: ٥٦].

ثالثاً: أنه قال لهم بعد ذلك: ﴿**وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئاً**﴾ [الحجرات: ١٤]، ولو كانوا منافقين ما نفعتهم الطاعة، فعلم بذلك أنهم مسلمون ناقصو الإيمان، وثبت بذلك الفرق بين الإسلام والإيمان من آية الحجرات.

٢- قوله تعالى: ﴿**إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات**﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وجه الدلالة: أنه عطف المؤمنين على المسلمين، والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه[(١)].

٣- حديث جبريل المشهور لما سأل الرسول ﷺ عن الإسلام فقال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»، ثم سأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[(٢)]، ففرّق بينهما.

---

(١) الشرح (٢/ ٤٩٣).

(٢) البخاري- كتاب الإيمان- باب سؤال جبريل للنبي عن الإيمان والإسلام والإحسان- (٥٠)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان- (٨).

اعتراض وجوابه:

لكن اعترض القائلون بالترادف على الاستدلال بهذا الحديث على التفريق بين الإسلام والإيمان، فقالوا: إن قول الرسول ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة... الحديث». معناه: شعائر الإسلام وليست حقيقة الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان شيء واحد.

وأجيب عن هذا بما يلي:

أولاً: إن الأصل في الكلام عدم التقدير، فيكون الإسلام هو ماذكر في الحديث المتقدم، وليس لنا أن نجيب بغير ما أجاب به النبي ﷺ.

ثانياً: إن القائلين بالترادف بين الإسلام والإيمان يقولون إن الإيمان هو التصديق بالقلب، فيكون الإسلام هو التصديق بالقلب أيضاً، وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة[1].

٤- حديث سعد بن أبي وقاص حين أعطى النبي ﷺ رهطاً وترك رجلاً هو أعجبهم إلى سعد رضي الله عنه، فقال سعد: يا رسول الله مالك عن فلان؟ إني لأراه مؤمناً، فقال رسول الله ﷺ: «أو مسلماً»، ثم أعاد سعد ما قال، فأعاد عليه الرسول ﷺ «ثلاثاً»[2].

قال ابن أبي العز في تقرير هذا الدليل: فأثبت له الإسلام وتوقف في اسم الإيمان، فمن قال هما سواء، كان مخالفاً، والواجب رد موارد النزاع إلى الله ورسوله. وقد يتراءى في بعض النصوص معارضة، ولامعارضة بحمد الله، ولكن الشأن في التوفيق[3].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٢) البخاري- كتاب الإيمان- باب إذا لم يكن الإسلام حقيقة (٧)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب تألف قلب من يُخاف على إيمانه لضعفه- (١٥٠).

(٣) الشرح (٢/ ٤٩٣)، ونلحظ هنا سمة من سمات المنهج لدى ابن أبي العز، وهي الاعتماد على النصوص والنظر إليها مجتمعة فإنها يبين بعضها بعضاً ويشرحه ويدل عليه، وهذا هو مسلك الراسخين في العلم الذين أثنى الله عليهم.

أدلة القائلين بالترادف بين الإسلام والإيمان كما ذكرها ابن أبي العز، ومناقشته لها:

وأما القائلون بالترادف بين الإسلام والإيمان، فقد ذكر ابن أبي العز لهم دليلاً واحداً وأجاب عنه. وذكر لهم عدة إلزامات على القائلين بالتفريق وأجاب عنها.

أما دليلهم فهو قوله تعالى: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

وجه الدلالة منه: أنه وصفهم بالإيمان ثم وصفهم بالإسلام وهذا دليل على ترادف المسمَّيَين، وأن الإسلام والإيمان بمعنى واحد.

وقد أجاب ابن أبي العز على هذا الدليل فقال: «وأما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿**فأخرجنا من كان فيها... الآية**﴾ على ترادف الإسلام والإيمان، فلا حجة فيه، لأن البيت المخرج كانوا موصوفين بالإسلام والإيمان، ولايلزم من الاتصاف بهما ترادفهما»[1].

أي أنهم جمعوا بين الدرجتين، فكل مؤمن مسلم عند القائلين بالتفريق بينهما، لكن ليس كل مسلم مؤمناً الإيمان الكامل، فقد يكون مؤمناً كامل الإيمان كما في هذه الآية، وقد يكون ناقصاً كما في قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾ [الحجرات: ١٤].

ومن الإلزامات التي ذكرها ونسبها للقائلين بالترادف، وهي تشنيع على من يقول بالتفريق كما يقول ابن أبي العز:

١- قولهم: لو كان الإسلام هو الأمور الظاهرة، لكان ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك ولا يقبل إيمان المخلص.

قلت: وهم في ذلك يستندون إلى قوله تعالى: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**﴾ [آل عمران: ٨٥].

---

(١) الشرح (٢/ ٤٩٣).

وقد أجاب بقوله: «وهذا ظاهر الفساد، فإنه قد تقدم تنظير الإيمان والإسلام بالشهادتين وغيرهما، وأن حالة الاقتران غير حالة الانفراد»[1]، أي أنه إذا أفرد اسم الإسلام دخل فيه الإيمان.

٢- قالوا: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فمن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر، ظهر بطلان قوله.

فأجاب: «أنتم تقولون المسلم هو المؤمن، والله تعالى يقول: ﴿**إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات**﴾، فجعلهما غيرين...»[2].

فابن أبي العز هنا يحتج عليهم بالنصوص، ولاشك أن ذلك هو الصواب، والنصوص قد جاءت بإطلاق أحدهما على الآخر، فلابد من التوفيق؛ لأن النصوص لا يمكن أن تتعارض، فكانت حالة الانفراد غير حالة الاقتران، وبهذا تجتمع النصوص.

قلت: ومن أدلتهم التي لم يذكرها ابن أبي العز:

١- قوله تعالى: ﴿**قولوا آمنا بالله ومآأنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم**﴾ إلى قوله ﴿**فإن آمنوا بمثل ماآمنتم به فقد اهتدوا**﴾، مع قوله: ﴿**وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا**﴾.

قالوا: فحكم الله عز وجل بأن من أسلم فقد اهتدى، ومن آمن فقد اهتدى، فسوَّى بينهما[3].

٢- و استدلوا أيضاً بحديث وفد عبد القيس وأن النبي ﷺ قال لهم: «آمركم بالإيمان بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٩١-٤٩٢).

(٢) الشرح (٢/ ٤٩٣)، بتصرف يسير.

(٣) الإيمان، لابن منده (١/ ٣٢٢).

الخمس»[1]. قالوا: ففسّر الإيمان هنا بما فسّر به الإسلام في حديث جبريل وسوى بينهما فهما مترادفان.

وقد أجاب القائلون بالتفريق بما يلي:

أما استدلالكم بالآيتين، حيث وصف من أسلم ومن آمن بالاهتداء، فدل على أنهما بمعنى واحد، فهذا يقال فيه ما سبق من أن أحد الاسمين إذا أطلق مفرداً دخل فيه الآخر، ثم إن الإيمان مستلزم للإسلام، وكذلك الإسلام الذي يحصل به الاهتداء مستلزم للإيمان الواجب على الأقل، وإلا لم ينفعه إسلامه ولم يكن من المهتدين.

وكذلك حديث وفد عبد القيس، فيقال فيه ما قيل في الآيتين بأن إفراد أحد الاسمين بالذكر يدخل فيه الآخر.

موقف ابن أبي العز من العلاقة بين الإسلام والإيمان:

تقدم لنا أن ابن أبي العز من القائلين بالفرق بين الإسلام والإيمان فهو يرى: «أن الإسلام والإيمان غير مترادفين وذلك في حالة اقترانهما، أما إذا أفرد اسم الإيمان، فإنه يتضمن الإسلام، وإذا أفرد اسم الإسلام فإنه يتضمن الإيمان، فقد يكون مع الإسلام مؤمناً بلا نزاع، وهذا هو الواجب... فالحاصل أن حالة اقتران الإسلام بالإيمان غير حالة إفراد أحدهما عن الآخر، فمثل الإسلام من الإيمان، كمثل الشهادتين أحدهما من الأخرى، فشهادة الرسالة غير شهادة الوحدانية، فهما شيئان في الأعيان، وأحدهما مرتبطة بالأخرى في المعنى والحكم، كشيء واحد، كذلك الإسلام والإيمان، لا إيمان لمن لا إسلام له ولا إسلام لمن لا إيمان له، إذ لا يخلو المؤمن من إسلام به يتحقق إيمانه، ولا يخلو المسلم من

---

(١) البخاري -كتاب الإيمان- باب أداء الخمس من الإيمان (٥٣)، مسلم- كتاب الإيمان- باب الأمر بالإيمان بالله تعالى (١٧).

إيمان يصح به إسلامه، كما في الفقير والمسكين، فإن لفظي الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا»[1].

فابن أبي العز يرى التفريق بين الإسلام والإيمان في حالة الاقتران أما في حالة الإفراد فيُفسّر أحدهما بما يفسر به الآخر؛ لكنه لم يحدد المعنى لكل منهما عند الاقتران، ما دام أنهما متغايران.

والذي يظهر من كلامه رحمه الله في تقرير الفرق بينهما من قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾، أن الإسلام إذا اقترن مع الإيمان كان أقلَّ درجة من الإيمان؛ لأن الله تعالى نفى عنهم الإيمان -والمراد كماله- ولم ينف الإسلام بدليل أنه أذن لهم أن يقولوا أسلمنا- ولو لم يكن إسلامهم صحيحاً لكذبهم كما كذّب المنافقين حينما قالوا ﴿**نشهد إنك لرسول الله**﴾.

ويؤيد هذا قوله عند حديث جبريل وفيه: أن الرسول ﷺ قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»، قال: «فجعل الدين هو الإسلام والإيمان والإحسان، فبيَّن أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث: مسلم، ثم مؤمن، ثم محسن»[2].

فحاصل رأي ابن أبي العز في هذه المسألة أنه يرى أن الإسلام والإيمان واجبان لا بد منهما، وأن المسلم لا ينفك عنهما بأي حال.

فإن ذكر كلٌ منهما مفرداً فسّر أحدهما بما يفسر به الآخر. وإن اجتمعا افترقا، وكان الإيمان أعلى مرتبة من الإسلام مع تضمنه له، وذلك لما في الإيمان من كمال التصديق الذي ينتج عنه كمال الانقياد، وذلك أن الله علّق كثيراً من أوصاف الفلاح بالإيمان، ولم يعلقها بمجرد

---

(١) الشرح (٢/ ٤٨٩-٤٩٠-٩٢) بتصرف.

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٤٩٠-٤٩١-٤٨٧).

الإسلام[1]، وليس واضحاً ولا ظاهراً من كلام ابن أبي العز أن الفرق بينهما في حالة الاقتران هو تفسير الإسلام بالأعمال الظاهرة وتفسير الإيمان بالأعمال الباطنة كما هو مذهب الجمهور، بل الفرق في كمال التصديق والانقياد، والله أعلم[2].

(١) انظر: الشرح (٢/ ٤٨٩).
(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٦٤)، والإيمان لابن تيمية (١٠-٢٤٦).

المبحث الرابع

رأيه في مرتكب الكبيرة، وموقفه من المرجئة والوعيدية

هذه المسألة من مسائل الأسماء والأحكام[1]، وهي من المسائل التي ظهرت في آخر عصر الصحابة[2]، والناس فيها طرفان ووسط، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، ومذهب السلف رحمهم الله في من ارتكب كبيرة -خلا الشرك الأكبر - ولم يستحلها، أنه لا يكفر ولا يخرج من الإسلام.

بل يسمى مؤمناً ناقص الإيمان أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، هذا في الاسم، أما حكمه إن مات ولم يتب من الكبائر فإنه تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له ذنبه ابتداءً، وأدخله الجنة تفضلاً منه سبحانه، وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه ثم يخرج من النار إلى الجنة؛ لأن النار لا يخلد فيها مسلم موحد لقوله تعالى: ﴿**إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦]، فعلّق غفران ما دون الشرك بالمشيئة ومن ذلك الكبائر، ولا يجوز أن تحمل الآية على التائب؛ لأن التائب موعود بالمغفرة، حتى الشرك إذا تاب منه المشرك غفر له[3].

---

(١) المراد بالأسماء: أسماء الدين، مثل: مؤمن، ومسلم، وكافر، وفاسق. والمراد بالأحكام: أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة، أي: أحكام أصحاب هذه الأسماء، انظر: مجموع الفتاوى (٣٨/١٣).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٠)، والفرق بين الفرق ص(٧).

(٣) انظر في مذهب أهل السنة في مرتكب الكبيرة: الإيمان للقاضي أبي يعلى (٣١٣). ومجموع الفتاوى (٧/ ٦٧٩)، ومسلم بشرح النووي (١/ ١٣٢)، التمهيد لابن عبد البر (٤/ ٤٩)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان الصابوني (٢٨٦-٢٨٧) تحقيق: د. ناصر الجديع، ط-الأولى، ١٤١٥هـ، دار العاصمة- الرياض، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ١١٠٣)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٦٩).

وسيكون الحديث عن هذه المسألة في النقاط التالية:

أولاً: تعريف الكبيرة.

اختلف العلماء في ضابط الكبيرة اختلافاً كثيراً، وقد ذكر ابن أبي العز أكثر من عشرة أقوال[1]، واختار القول بأنها: ما يترتب عليه حدٌ في الدنيا أوتُوُعِّد عليها بالنار، أو اللعنة، أو الغضب، قال: «وهذا الضابط يسلم من القوادح الواردة على غيره، فإنه يدخل فيه كل ما ثبت بالنص أنه كبيرة، كالشرك، والقتل، والزنى، والسحر، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، ونحو ذلك، كالفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وعقوق الوالدين، واليمين الغموس، وشهادة الزور، وأمثال ذلك»[2].

ثم ساق أوجه ترجيح هذا الضابط الذي اختاره، وهي كالتالي:

أحدها: أنه هو المأثور عن السلف، كابن عباس، وابن عيينة وابن حنبل وغيرهم.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً**﴾ [النساء: ٣١]، فلا يستحق هذا الوعد الكريم من أوعد بغضب الله ولعنته وناره، وكذلك من استحق أن يقام عليه الحد لم تكن سيئاته مكفرةً عنه باجتناب الكبائر.

الثالث: أن هذا الضابط مرجعه إلى ما ذكره الله ورسوله من الذنوب، فهو حدٌّ متلقى من خطاب الشارع.

الرابع: أن هذا الضابط يمكن التفريق به بين الكبائر والصغائر بخلاف غيره من الأقوال[3].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٥٢٥-٥٢٦)، ومدارج السالكين (١/ ٣٢١-٣٢٧)، وانظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني (٣٢٧-٣٢٨) تحقيق: أسعد تميم ط-الأولى -١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت.

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٥٢٦).

(٣) المرجع السابق.

ثانياً : رأي ابن أبي العز في مرتكب الكبيرة ومناقشته للمخالفين.

يرى ابن أبي العز -كما هو مذهب السلف- أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وحكمه أنه تحت مشيئة الله إن مات مصراً عليها، فإن شاء الله غفر له، وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه ومصيره إلى الجنة لأنه مسلم موحد.

قال رحمه الله: «إن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكلية[1]، كما قالت الخوارج، إذ لو كفر كفراً ينقل عن الملة، لكان مرتداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص[2]، ولا تجري الحدود في الزنى والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام، ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود في النار مع الكافرين كما قالت المعتزلة، فإن قولهم باطل أيضاً»[3].

الأدلة التي ساقها على صحة مذهب السلف في حكم مرتكب الكبيرة:

ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة تدل على صحة ما ذهب إليه السلف في حكم مرتكب الكبيرة، ومن هذه الأدلة:

---

(١) إنما عبّر «بالكفر» هنا لأن هناك نصوصاً جاء فيها تسمية بعض الكبائر كفراً كقتال المسلم، والطعن في الأنساب، والنياحة وغيرها، فتمسك بها المخالفون -الخوارج والمعتزلة- فأراد أن يبين المسألة من أعلاها، وأن الكفر في هذه النصوص كفراً أصغر، أما ما لم يرد تسميته كفراً وشركاً فالأمر فيه بيّن وواضح، والحمد لله.

(٢) قال الله تعالى: **﴿فمن عفُي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾**، أي إذا عفى ولي القصاص عن القاتل، وسمّاه هنا أخاً للمقتول، والمراد هنا أخوة الدين، فعُلِم أن الكبائر لا تنقل عن الملة ولا تبطل الأخوة الدينية وإن كانت تنقصها وتضعفها.

(٣) الشرح (٢/ ٤٤٢).

١- قوله تعالى: ﴿**يأأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى**﴾ إلى أن قال: ﴿**فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف**﴾ [البقرة:١٧٨].

وجه الدلالة: أنه لم يُخرج القاتل من الذين آمنوا وجعله أخاً لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب.

٢- قوله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما**﴾ إلى أن قال: ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾ [الحجرات:٩].

وجه الدلالة: أنه أثبت الأخوة الدينية بين المتقاتلين من المؤمنين مع أنه قد جاء في السنة أن قتال المسلم كفر، فعُلم أن المراد به الكفر الأصغر وأنه من أعمال الكفر، وليس المراد الكفر الناقَل عن الملة.

٣- أن نصوص الكتاب والسنة وكذلك الإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتلون بل يقام عليهم الحدُّ، كما دلت على أن الحدود كفّارات لأصحابها وتطهير لهم من تلك الذنوب والجرائم التي اقترفوها، فدلّ على أنهم ليسوا بمرتدين؛ لأن الكافر والمرتد لا تطهره إلا التوبة من الشرك والدخول في الإسلام.

٤- ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من كانت عنده لأخيه مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون درهم ولادينار، إن كان له عمل صالح أُخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه، فطرحت عليه ثم أُلقي في النار»، رواه البخاري(١).

ووجه الدلالة من الحديث: أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه، فليس كل ظلم محبط لجميع الحسنات.

٥- كذلك ما ثبت في الصحيح، عن النبي ﷺ أنه قال: «ما تعرفون

---

(١) أخرجه البخاري- كتاب المظالم والغصب- باب من كانت له مظلمة- (٢٤٤٩).

المفلس فيكم؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا دينار، قال: المفلس من يأتي يوم القيامة وله حسنات أمثال الجبال، قد شتم هذا، وأخذ مال هذا، وسفك دم هذا، وقذف هذا، وضرب هذا، فيأخذ هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإذا فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار»، رواه مسلم[(١)].

وجه الدلالة: أنه أثبت للظالم حسناتٍ يستوفي المظلومون حقهم منها.

ثالثاً: موقفه من المخالفين للسلف في حكم مرتكب الكبيرة.

المخالفون للسلف في حكم مرتكب الكبيرة ثلاث طوائف، وهم: المرجئة، والخوارج، والمعتزلة.

فالمرجئة قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فالكبائر لا تؤثر في إيمانه.

أما الخوارج والمعتزلة فيوجبون له الخلود في النار، هذا حكمه في الآخرة عندهم، أما اسمه في الدنيا، فهو عند الخوارج كافر خارج عن الإيمان، أما عند المعتزلة فقد خرج من الإيمان لكنه لم يدخل في الكفر، وهذه هي المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، وهي منزلة أصحاب الكبائر الذين ماتوا على غير توبة[(٢)].

وأسوق شيئاً من النصوص لأصحاب هذه الآراء لإيضاح ما تقدم:

قال الشهرستاني: «وقال المرجئة الخالصة العبارة المشهورة: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وأفصح بعض طوائفهم عن مذهبهم فقالوا: الإيمان هو المعرفة بالله، والخضوع له، وترك

(١) مسلم- كتاب البر والصلة والآداب- باب تحريم الظلم- (٢٥٨١).
(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٦٠-٢٧٠)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٨٥-١٣٢).

الاستكبار عليه، والمحبة بالقلب، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو المؤمن، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك، إذا كان الإيمان خالصاً، واليقين صادقاً»[1].

وكذلك نقل الملطي[2] الشافعي أن منهم من يقول: «من شهد شهادة الحق دخل الجنة، وإن عمل أي عمل، كما لا ينفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة، وزعموا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظائم وترك الفرائض، وعمل الكبائر»[3].

وقد نقل أبو الفضل السكسكي[4] إجماعهم على: «أنه لا يدخل النار إلا الكفار فحسب...»[5].

أما الخوارج، فقد حكى الأشعري مذهبهم في مرتكب الكبيرة فقال: «وأجمعوا -أي الخوارج- على أن كل كبيرة كفر إلا النجدات، فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أن الله -سبحانه- يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً إلا النجدات»[6].

وقال أبو الفضل السكسكي: «... وقالوا -أي الخوارج- من

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٣٩-١٤٠).

(٢) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسين الملطي الفقيه المقرىء، مات سنة٣٣٧هـ، انظر: طبقات الشافعية (٣/ ٧٧).

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين الملطي، ص(١٥٥) تحقيق: يمان بن سعد الدين الميادينى، ط، الأولى، ١٤١٤هـ، رمادي للنشر، الدمام.

(٤) هو عباس بن منصور بن عباس أبو الفضل التريمي السكسكي، فقيه يماني من الشافعية ولي قضاء تعز، ولد عام ٦١٦هـ، ومات عام ٦٨٣هـ، انظر: الأعلام للزركلي (٣/ ٢٦٨).

(٥) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٣٣) لأبي الفضل السكسكي، تحقيق: د. بسام علي العموش، ط-الأولى١٤٠٨هـ، مكتبة المنار- الأردن.

وانظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي (٧٠)، تحرير: علي سامي النشار، نشر دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ-بيروت.

(٦) المقالات ص(٨٦).

أذنب كبيرة فهو كافر، إلا النجدات فإنها لاتكفر من أذنب منهم، وتكفر من أذنب من غيرهم، وأن مرتكبي الكبائر مخلدون في النار معذبون بعذاب أهل النار»[١].

وقال الرازي: «ساير فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافراً بالذنب...»[٢].

أما المعتزلة فيحكي مذهبهم القاضي عبد الجبار فيقول: «إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك فلايكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث...»، ويقول في إيضاح حكمه في الآخرة: «إن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين»[٣].

ويقول الأسفراييني[٤]: «ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق الملِّي يكون في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن، ولا هو كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه. أي أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده، أصبح وسطاً بين الاثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافرين»[٥].

ومما تقدم يظهر لنا ما يلي:

---

(١) البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان ص(١٩).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص(٤٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (٦٩٧-١٣٧).

(٤) هو أبو المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني الطوسي الشافعي، توفي بطوس سنة ٤٧١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٠١).

(٥) التبصرة في الدين لأبي المظفر الأسفراييني ص(٤٢)، الناشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

١- أن المرجئة يثبتون له كامل الإيمان مع السلامة من العذاب في الآخرة.

٢- أن الخوارج يرون أنه كافر في الدنيا مخلدٌ في النار، ويعذب فيها كعذاب الكافرين.

٣- أن المعتزلة يرون أنه في منزلة بين المنزلتين -أي فاسق- فلا هو مؤمن ولا هو كافر، فهو خرج من الإيمان لكنه لم يدخل في الكفر، أما حكمه في الآخرة فإنه يعذب فيها أبداً لكن لا كعذاب الكافرين.

وقد أنكر ابن أبي العز رحمه الله على هذه الطوائف الثلاث ماذهبت إليه، وقرر مذهب السلف كما تقدم وساق الأدلة التي توضح الحق في هذه المسألة، قال رحمه الله: «والمعتزلة موافقون للخوارج هنا في حكم الآخرة، فإنهم وافقوهم على أن مرتكب الكبيرة مخلدٌ في النار، لكن قالت الخوارج: نسميه كافراً، وقالت المعتزلة: نسميه فاسقاً، فالخلاف بينهم لفظي فقط[(١)]. وأهل السنة أيضاً متفقون على أنه يستحق الوعيد المرتب على ذلك الذنب[(٢)] كما وردت به النصوص، لا كما يقوله المرجئة من أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، ولاينفع مع الكفر طاعة! وإذا جمعت نصوص الوعد التي استدلت بها المرجئة ونصوص الوعيد التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة؛ تبين لك فساد القولين، ولا فائدة في كلام هؤلاء سوى أنك تستفيد من كلام كل طائفة فساد مذهب الطائفة الأخرى»[(٣)].

---

(١) قلت: الخلاف ليس لفظياً كما يقول ابن أبي العز، فقد تبين لنا فيما تقدم من النصوص أن الخلاف في الاسم مؤثر في الحكم في الآخرة، فعند الخوارج يعذب كعذاب الكافرين، أما عند المعتزلة فيعذب لا كعذاب الكافرين مع اتفاقهم على القول بتخليده في النار أبد الآبدين -نعوذ بالله، انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٨).

(٢) مع بقائه في دائرة الإيمان والإسلام وهو مستحق للعقاب لكن قد لايعاقب، لأن الله علق مادون الشرك بالمشيئة، فقد يعاقب وقد يعفو الله عنه.

(٣) الشرح (٢/ ٤٤٤).

ويقول في موضع آخر: «فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب، إذا كانوا مقرين باطناً وظاهراً بما جاء به الرسول ﷺ، وما تواتر عنهم أنهم من أهل الوعيد. لكن الأقوال المنحرفة قول من يقول بتخليدهم في النار كالخوارج والمعتزلة، ولكن أردأ ما في ذلك التعصب من بعضهم، وإلزامه لمن يخالف قوله بما لا يلزمه، والتشنيع عليه!»[(١)].

قلت: وأما ما ورد في بعض الأحاديث من تسمية بعض الأعمال كفراً كقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، متفق عليه[(٢)].

وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، متفق عليه[(٣)].

وقوله: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما» متفق عليه[(٤)].

فهذه باتفاق أهل السنة من الكفر الأصغر الذي لا ينقل عن الملة وقد تقاتل الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- وكثير من المسلمين في وقائع مشهورة ولم يؤثر عنهم تكفير بعضهم بهذا العمل، وهذه الأعمال المذكورة في هذه الأحاديث وما شابهها تدل على أن هذه الأعمال من الكبائر ولا تدل على أنها من الكفر الأكبر لأدلة أخرى، وقد بيّن ابن أبي العز -رحمه الله- أننا إذا جمعنا نصوص الوعد مع نصوص الوعيد اتضح لنا الحق، كما بيّن أن كلاً من المعتزلة والخوارج والمرجئة قد أخطأوا في اقتصارهم على بعض الأدلة والإعراض عن البعض الآخر،

---

(١) الشرح (٢/ ٤٤٥).

(٢) أخرجه البخاري- كتاب الإيمان- باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله (٤٨)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب بيان قول النبي ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» (٦٤).

(٣) البخاري- كتاب المغازي- باب في حجة الوداع (٤٤٠٣)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب معنى قول النبي: «لا ترجعوا بعدي. . .» (٦٦).

(٤) البخاري- كتاب الأدب- باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٦١٠٣)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب بيان حال من قال لأخيه المسلم يا كافر (٦٠).

والواجب على المؤمنين الإيمان بجميع الكتاب، ورد المتنازع فيه إلى حكم الله تعالى وحكم رسوله ﷺ سواء في أصول الدين أو في فروعه.

الفصل الثاني

توحيد الربوبية والألوهية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف التوحيد في اللغة والشرع.

المبحث الثاني: أول واجب على المكلف.

المبحث الثالث: معنى توحيد الربوبية وأدلة تقريره.

المبحث الرابع: معنى توحيد الألوهية ومكانته من الدين وأدلة تقريره.

المبحث الخامس: العلاقة بين أنواع التوحيد.

المبحث السادس: توحيد الربوبية والألوهية في «لا إله إلا الله»، ومناقشته للمتكلمين في معناها.

المبحث الأول

تعريف التوحيد في اللغة والشرع

أولاً: تعريف التوحيد في اللغة:

قال في القاموس: «وحَّده توحيدا، أي: جعله واحداً»[1].

وقال الجرجاني[2]: «التوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد»[3].

وقال أبو القاسم الأصبهاني[4]: «التوحيد على وزن التفعيل، وهو مصدر وحَّدته توحيداً، كما تقول: كلَّمته تكليماً. . . وتقول العرب: واحد وأحد ووحْد ووحيد، أي: منفرد، فالله تعالى واحد، أي منفرد عن الأنداد والأمثال في جميع الأحوال.

فقولهم: وحّدت الله: من باب عظَّمت الله، وكبَّرته، أي علمته عظيماً وكبيراً، فكذلك وحَّدته: أي علمته واحداً، منزهاً عن المثل في الذات والصفات»[5].

---

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص(٤١٤)، ط-الثانية، ١٤٠٧هـ- مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) هو علي بن محمد الجرجاني الملقب بالسيد الشريف، له كتاب التعريفات مختصر، جمع تعريفات الفنون على الحروف، توفي سنة ٨١٦هـ، انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (١/ ٤٢٢).

(٣) التعريفات للجرجاني (٦٩)، ط، ١٣٢٧هـ، مطبعة أحمد كامل، استانبول.

(٤) هو إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي التيمي الأصبهاني أبو القاسم الملقب بقوام السنة، من أعلام الحفاظ مات سنة ٥٣٥هـ، انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (٤/ ١٢٧٧)، وشذرات الذهب (٤/ ١٠٥).

(٥) الحجة في بيان المحجة، لأبي القاسم الأصبهاني (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

وقال الراغب الأصفهاني[1]: «الوحدة الانفراد. . .»[2].

وقال سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز: «التوحيد مصدر وحّد يوحد توحيداً، يعني: وحّد الله أي اعتقده واحداً لا شريك له في ربوبيته، ولا في أسمائه وصفاته، ولا في ألوهيته وعبادته، فهو واحد وأن يوحده الناس جلا وعلا»[3].

مما تقدم يتضح لنا أن توحُّد الشيء هو انفراده بذاته أو بصفاته أو بأفعاله، وعدم وجود نظير له فيما هو واحد فيه، وتوحيد الشيء هو العلم والاعتقاد في الشيء بأنه واحد، والحكم بأنه واحد، ونسبته إلى الوحدانية.

ثانياً: تعريف التوحيد في الشرع.

يرى ابن أبي العز أن التوحيد في الشرع يتضمن ثلاثة أنواع:

أحدها: الكلام في الصفات.

الثاني: توحيد الربوبية، وبيان أن الله وحده خالق كل شيء.

الثالث: توحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه وتعالى أن يعبد وحده لا شريك له[4].

وقال رحمه الله: «التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه نوعان: توحيد في الإثبات والمعرفة، وتوحيد في الطلب والقصد»[5].

---

(١) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، الملقب بالراغب، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٢٠).

(٢) المفردات في غريب القرآن ص(٥١٤) تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

(٣) مجموع فتاوى ابن باز (١/ ٣٤) جمع الدكتور محمد بن سعد الشويعر، ط-الثانية، ١٤٠٨هـ.

(٤) انظر: الشرح (١/ ٢٤).

(٥) انظر: الشرح (١/ ١٤-٤٢)، ومدارج السالكين للعلامة ابن القيم(٣/ ٤٥٠).

فالأول: هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كله، كما أخبر عن نفسه وكما أخبر رسول الله ﷺ.

والثاني: هو توحيد الطلب والقصد[1]، مثل ما تضمنته سورة **﴿قل يأيها الكافرون﴾**».

وليس هناك فرق بين جعل التوحيد قسمين أو ثلاثة بزيادة توحيد الأسماء والصفات فكلاهما صحيح، وحقيقتهما واحدة، لكن في جعله ثلاثة أقسام زيادة إيضاح وبيان، وإلا فإن التوحيد في المعرفة والإثبات أو التوحيد العلمي الخبري -توحيد الربوبية- شامل لتوحيد الذات والصفات والأفعال، لأنه خبر عن الله وعن ذاته وصفاته وأفعاله، وأفرد بالكلام نتيجة الخلاف الذي وقع فيه من بعض الطوائف؛ لتقرير مذهب أهل السنة فيه، وردِّ الأقوال المبتدعة وتفنيدها، كما أُفرد توحيد الله بالدعاء بالتأليف والتصنيف، وهو جزء من أفراد توحيد الألوهية، وذلك لوقوع الانحراف من بعض الطوائف في حقيقته وعلاقته بالدين وتوحيد رب العالمين، ولم يخرجه ذلك عن كونه فرداً من أفراد توحيد الألوهية.

وهذا الذي ذكره ابن أبي العز موافق لما عليه إجماع أهل السنة والجماعة من اعتقاد تفرد الله تعالى بالخلق والتدبير وإفراده بالعبادة وإثبات ما له من الأسماء والصفات على الوجه اللائق به تعالى، وسيأتي مزيد بيان وتفصيل لهذه الأنواع في مواضعها من هذا البحث، لأن الغرض من هذا المبحث هو ذكر تعريف التوحيد جملةً في الشرع.

---

(١) وهو: إفراد الله بالعبادة.

وعرّف شيخ الإسلام ابن تيمية التوحيد بأنه: «عبادة الله وحده لاشريك له مع ما يتضمنه من أنه لا رب لشيء من الممكنات سواه»[1].

وعرّفه السفّاريني[2] بأنه: «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالاً»[3].

من هذه التعاريف نرى أن التوحيد الذي جاء الشرع مطالباً جميع المكلفين باعتقاده والعمل بمقتضاه هو: [اعتقاد تفرد الله بالربوبية وإخلاص العبادة له وحده، وإثبات ما له من الأسماء والصفات على الوجه اللائق به].

وهذه الأنواع الثلاثة معلومة من كتاب الله تعالى بالاستقراء والتتبع، فآيات التوحيد في القرآن الكريم داعية إلى إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير، وإفراده بأسمائه وصفاته، وإفراده بالعبادة وترك عبادة ما سواه[4]، وهذا التقسيم معلومٌ لدى متقدمي السلف، وأشار إليه ابن منده وابن جرير الطبري، وقرره ابن تيمية والعلامة ابن القيم وقرره الزبيدي في تاج العروس وغيرهم كثير[5]، كما قرره الإمام المجدد محمد بن عبدالوهاب[6] وتلامذته من أئمة الدعوة المباركة.

---

(١) درء التعارض (١/ ٣٠٦).

(٢) هو محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ولد سنة ١١١٤هـ وتوفي عام ١١٨٨هـ بنابلس، انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٤).

(٣) لوامع الأنوار للسفاريني، للعلامة محمد بن أحمد السفاريني(١/ ٥٦)، ط، الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٤) انظر: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، للشنقيطي (٣/ ٤١٠) ط ١٤٠٣هـ.

(٥) انظر: التحذير من مختصرات الصابوني في التفسير، تأليف الشيخ بكر أبو زيد، ص(٣٠) ط، الثانية، ١٤١٠هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

(٦) هو شيخ الإسلام والمسلمين ومجدد الدين في القرن الثاني عشر الهجري محمد بن عبدالوهاب بن سليمان بن علي التميمي الحنبلي، ولد عام ١١١٥هـ وتوفي عام ١٢٠٦هـ رحمه الله ورضي عنه، انظر: تاريخ مشاهير علماء نجد لابن غنام ص(٨١)، وعلماء نجد خلال ستة قرون للبسام (١/ ٢٥)، ومشاهير علماء نجد وغيرهم لعبد الرحمن آل الشيخ ص(٢٠).

ثالثاً: التوحيد في اصطلاح المتكلمين.

هناك اتجاه آخر في تعريف التوحيد يمثله المتكلمون، فنجد أنهم قد اقتصروا في تعريفاتهم على إثبات الذات والصفات ونفي التعدد، ولم ينصّوا على دخول توحيد العبادة في مفهوم التوحيد[1].

يقول الشهرستاني في تعريف التوحيد: «إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[2].

فوحدانية الذات تنفي تركب الذات وتعددها، ووحدانية الصفات تنفي التعدد في صفات الله من جنس واحد[3]، وتنفي مشابهة صفات الخلق لصفاته، ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد[4].

إلا أن بعض شرّاح المذهب الأشعري المتأخرين كالبيجوري يذكرون في كتبهم توحيد العبادة في مفهوم التوحيد. فقد ذكر في كتابه تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد تعريف التوحيد فقال: «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق به ذاتاً وصفات وأفعالاً»[5].

ولكن من يتأمل في كتب التوحيد التي صنفها المتكلمون قديماً وحديثاً لا يجد فيها اهتماماً بمسائل توحيد العبادة والألوهية، ولعل هذا

---

(١) هذا في الغالب، وإلا فهناك من المتكلمين من يذكر الألوهية في مفهوم التوحيد.

(٢) الملل والنحل(١/ ٥٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٢٨).

(٣) يعني أنه ليس له قدرتان وليس له سمعان، إنما هي صفة واحدة صفة سمع وصفة قدرة.. إلخ وليس من الخلق من له صفة كصفاته.

(٤) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (٥٩-٦٠)، ط، الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥) انظر: تحفة المريد ص(١٠).

ناتج عند البعض وهم الأشاعرة بسبب تقريرهم أن أخصّ وصف لله هو القدرة على الاختراع[1].

فالمتكلمون لم يتبعوا منهج القرآن في تقرير التوحيد، وإنما اتبعوا منهجاً جدلياً يثبت الربوبية، ويرد على من يطعن في وجود الرب الخالق تعالى.

ونتيجة لهذا كانت مباحث التوحيد عندهم في الأعم الأغلب منصبَّة على تقرير وجود الله وإثبات الصفات والتنزيهات، بخلاف السلف ومن سار على طريقتهم، فإن لهم عناية عظيمة بتوحيد العبادة الذي هو حق الله على المكلفين، وهم في ذلك موافقون للقرآن الكريم ولسنَّة الرسول ﷺ في اهتمامه بهذا الأمر.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص(١٢٣)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (١٢٤)، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، ط-الأولى- ١٤٠٤هـ دار الكتاب العربي- بيروت.
أما المعتزلة فأخص وصف «للإله» عندهم هو القدم؛ ولذلك نفوا الصفات فراراً من القول بتعدد القدماء كما يزعمون. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٧).

المبحث الثاني

أول واجب على المكلف

أولاً: رأي ابن أبي العز في أول واجب على المكلفين.

يرى ابن أبي العز أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، الدالة على التوحيد الذي هو أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل. ويرى ابن أبي العز أن هذا هو مذهب السلف الصالح، وهو القول المنقول عن أئمتهم.

فهو يقول بهذا الصدد: «... ولهذا كان الصحيح أن أول واجب يجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر ولا الشك، كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم، بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه...»[(١)].

فهو يرى أن شهادة أن لا إله إلا الله هي أول واجب وذلك للنصوص الواردة في ذلك، ولدلالتها على التوحيد بأنواعه الثلاثة، فهي أول واجب وآخر واجب، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وشهادة أن لا إله إلا الله فيها الإلهيات، وهي الأصول الثلاثة: توحيد

(١) الشرح (١/ ٢٣)، وانظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى، ص(٢١)، تحقيق: وديع حداد، الناشر: دار المشرق، بيروت. والنبوات لابن تيمية ص (٦٥) ط-الأولى، ١٣٤٦هـ، المطبعية المنيرية، مصر. والاستقامة له (١/ ١٤٢)- تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط-الثانية، ١٤٠٩هـ، الناشر: مكتبة السنة، مصورة عن الطبعة الأولى بجامعة الإمام. ودرء التعارض (٧/ ٣٥٣)، ومجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٢، والإرشاد للجويني ص(٣٥).

الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وهذه الأصول الثلاثة تدور عليها أديان الرسل وما أنزل إليهم، وهي الأصول الكبار التي دلت عليها وشهدت بها العقول والفطر»[1].

وأما وجه دلالة هذه الكلمة العظيمة على أنواع التوحيد فظاهرٌ لمن تأملها: فقد دلت على إثبات العبادة لله ونفيها عمن سواه، كما دلت أيضاً على توحيد الربوبية، فإن العاجز لا يصلح أن يكون إلهاً، ودلت على توحيد الأسماء والصفات، فإن مسلوب الأسماء والصفات ليس بشيء بل هو عدم محض[2].

ثانياً: الأدلة التي ذكرها ابن أبي العز على أن أول واجب هو شهادة أن لا إله إلا الله[3].

ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة الدالة على أن أول واجب على المكلف هو شهادة أن لاإله إلا الله، ومن هذه الأدلة:

١- قوله تعالى: **﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾** [الأعراف: ٥٩].

٢- وقال هود عليه السلام لقومه: **﴿اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾** [الأعراف: ٦٥].

٣- وقال عن صالح عليه السلام: **﴿اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾** [الأعراف: ٧٣].

---

(١) عن التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية، للشيخ عبد العزيز بن ناصر الرشيد، ص (١٣)، ط- الثانية، ١٤١٦هـ، دار الرشيد للنشر، الرياض.
(٢) المرجع السابق.
(٣) انظر: الشرح (١/ ٢١-٢٢-٢٣).

٤- وقال عن شعيب عليه السلام: ﴿**اعبدوا الله مالكم من إله غيره**﴾ [الأعراف: ٨٥].

٥- وقال تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾ [النحل: ٣٦].

٦- وقال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون**﴾ [الأنبياء: ٢٥].

٧- وقال تعالى: ﴿**إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون**﴾ [الصافات: ٣٥].

٨- ومن السنة قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»(١).

٩- وقوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»(٢).

ووجه الدلالة من الآيات ظاهرٌ فإن هؤلاء الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام أول ما يدعون أقوامهم إلى عبادة الله وترك ما يعبده آبائهم من الأوثان وغيرها والعبادة وإفراد الله بها أحد أنواع التوحيد الثلاثة المدلول عليها بكلمة الشهادة «لاإله إلا الله»، فتحصل أن أول واجب هو الشهادتين، وتنصيص الآيات على العبادة، لأنها هي محل الخلاف بين الرسل وأقوامهم، فتوحيد الربوبية النزاع فيه قليل جداً بالنسبة إلى توحيد الألوهية، ثم إن من أتى بتوحيد الألوهية فلاشك أنه قد اعتقد أن الله ربه وخالقه لا رب غيره كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله عند ذكر العلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان- باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة...- (٢٥)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله- (٢٢).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الجنائز- باب في التلقين- (٣١١٦).

ووجه الدلالة من الحديثين وما في معناهما كحديث معاذ[1] وحديث قصة وفاة أبي طالب[2] وأن النبي ﷺ كان يأمره بكلمة يحاجّ له بها عند الله وهي كلمة «لاإله الا الله»، فهذه الأحاديث ظاهر منها أن أول واجب هو النطق بالشهادتين، إذ لو كان هناك شيء أوجب لأمر به النبي ﷺ معاذاً حينما بعثه إلى اليمن ولأمر به عمه أبا طالب، ولا سيما أنه في الرمق الأخير من حياته، والرسول ﷺ كان حريصاً على هدايته وحزن لموته حزناً شديداً: حتى نزل قول الله تعالى: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ [القصص: ٥٦].

ثالثاً: رأي المتكلمين في أول واجب على المكلفين

والأقوال التي ذكرها ابن أبي العز عن أول واجب وعزاها لأهل الكلام هي فروع للقول الذي يتبناه المتكلمون حول كيفية حصول المعرفة بالله تعالى من قبل المكلفين، فهم يرون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر.

يقول القاضي عبد الجبار: «إن سأل سائل فقال: ما أول واجب عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[3]، فهو يقرر عن المعتزلة هذا القول.

ويقول الباقلاني: «إن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد هو النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته،

(١) البخاري- كتاب التوحيد- باب دعاء النبي أمته إلى التوحيد- (٧٣٧٣)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً- (٣٠).
(٢) البخاري- كتاب الجنائز- باب إذا قال المشرك عند الموت: لا إله إلا الله (١٣٦٠)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النزع (٢٤).
(٣) شرح الأصول الخمسة (٣٩)

وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله، بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»[1].

فالذين قالوا إن أول واجب هو النظر رأوا تكرر الأمر به في الكتاب العزيز في أكثر من موضع، وكذا في السنة النبوية.

ومن رأى إن أول واجب هو القصد إلى النظر، رأى توقف النظر على القصد إليه.

وأما من قال بأن أول واجب هو الشك[2]، فعنده أن الشك مرحلة تسبق النظر، أي أن الحامل على النظر هو الشك، لأنه لو كان عالماً لما نظر، فالنظر يضاد العلم والحامل عليه هو الشك، فأول واجب هو الشك الحامل على النظر، فأصحاب هذا القول يرون وجوب النظر لكنهم يوجبون شيئاً قبله وهو الشك.

هذه هي أوجه تلك الأقوال عند أصحابها وهي كلها واجبة عندهم وجوب وسائل للمقصد الأعظم وهو معرفة الله تعالى، فهم لما قرروا أن معرفة الله لا تمكن إلا عن طريق مقدّمة تسبقها، اختلفوا في هذا المقدمة على ما حكاه عنهم ابن أبي العز رحمه الله، وقد ردَّ أقوالهم جميعها وأنكرها، وقرر أن أول واجب هو الشهادتان المتضمِّنتان لتوحيد الله وإفراده بالعبودية، وليس معنى ذلك إنكار النظر والتفكر في آيات الله الكونية والاستدلال بها على عظمته وقدرته تعالى، ولكن إلزام العوام

(١) الإنصاف للباقلاني (٢٢)، وشرح المقاصد (١/ ٣٠١)، والإرشاد للجويني (٣)، وشرح السنوسية الكبرى (٢٧ وما بعدها)، تحقيق: عبد الفتاح بركة، ط-الأولى- ١٤٠٢هـ، دار القلم، الكويت.

(٢) ينسب هذا القول لأبي هاشم الجبائي المعتزلي وكذا لأبي حامد الغزالي، انظر: درء التعارض (٧/ ٤١٩).

والداخلين في الإسلام بالنظر أو القصد إلى النظر أو الشك، هذا هو الذي يرفضه ابن أبي العز ويرفضه السلف؛ لأنه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه كما تقدم، والإسلام لا يحجر على من دخل فيه النظر أو التفكر، بل يدعوهم إلى ذلك، فدين الإسلام هو دين الفطرة الذي تطمئن إليه النفوس وتقبله العقول السليمة[1].

وهذا واحد من أئمة المتكلمين وهو الشهرستاني، يقول: «ولست أرى صاحب هذه المقالة -مقالة أهل التعطيل- ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعطيل، فما عُدَّت هذه المسألة من النظريات[2] التي يقام عليها برهان.

فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم: **﴿أفي الله شك﴾** **﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾**، **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾** إن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضرّاء **﴿دعوا الله مخلصين له الدين﴾**، **﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه﴾**.

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٨).
(٢) أي: وجود الصانع للعالم.

لا إله إلا الله» ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك...»[1]، فبهذا الكلام للشهرستاني في كتاب يعد من آخر ما سطره قلمه، وضمنه ما انتهى إليه علمه وفهمه، وهو موافق لما عليه سلف الأمة ولما قرره الإمام ابن أبي العز.

وقد حكى الإجماع على هذا ابن المنذر، قال: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ماجاء به محمد حق وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل: أنه مسلم»[2].

وذكر أبو المظفر السمعاني[3]: أن القول بأن أول الواجبات هو النظر قول مبتدع؛ لم يكن معروفاً عند الصحابة ولا التابعين، إذ لو كان معروفاً لنقلوه لنا لشدة اهتمامهم بهذا الدين، كيف والمدَّعى أنه أول الواجبات، وإنما المعروف أنهم كانوا يدعون إلى الإسلام، وهم الذين نقلوا طريقة الرسول ﷺ في دعوته، مما يدل على أن المستقرّ عندهم هو أن أول شيء يدعى إليه الكافر هو الشهادتان وهما أول واجب[4].

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني(١٢٣-١٢٤)، حرره وصححه ألفرد جيوم، طبعة مصورة عن طبعة ليدن. وانظر أيضاً: قواعد العقائد للغزالي (١٥٢-١٥٣)، تحقيق: موسى محمد علي، ط-الثانية، ١٤٠٥هـ عالم الكتب، بيروت. وراجع فطرية المعرفة للدكتور أحمد سعد حمدان (٢٠٣-٢٠٤) ط- الأولى- ١٤١٥هـ، دار طيبة الرياض. و درء التعارض (٧/ ٩٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧).

(٣) هو الإمام العلامة فقيه خراسان، منصور بن محمد بن عبدالجبار بن أحمد التميمي السمعاني المرزوي ولد سنة ٤٢٦ وتوفي سنة ٤٨٩هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ١١٤).

(٤) انظر: مختصر كتابه الانتصار لأهل الحديث ضمن كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي (١٧١-١٧٢)، تعليق: علي سامي النشار، ط، الأولى، مطبعة السعادة، مصر.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : «إن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ»[1].

ونخلص مما تقدم إلى أن ابن أبي العز موافق للسلف في القول بأن أول واجب هو الشهادتان المتضمنة للتوحيد، خلافاً للمتكلمين، ولاشك أن الأدلة الشرعية تدل على ما ذهب إليه السلف وتؤيده.

(١) درء التعارض (٨/ ١١).

المبحث الثالث

معنى توحيد الربوبية وأدلة تقريره

أولاً : معنى توحيد الربوبية:

تقدم ذكر معنى التوحيد في اللغة والشرع بمفهومه العام الشامل لأنواعه الثلاثة، وفي هذا المبحث نتناول توحيد الربوبية في اللغة وفي الشرع.

١ - معنى الربوبية في اللغة:

فهمُ معنى الربوبية في اللغة متوقف على فهم معنى كلمة «الرب»، وكلمة «رب» في لغة العرب تطلق على عدة معان منها: مالك الشيء وصاحبه، ومنها السيد المطاع، والمصلح للشيء. فالرب في اللغة هو المالك، والسيد، والمدبر لشئون مملكته. والله جل ثناؤه هو الربّ؛ لأنه مصلح أحوال خلقه [1].

٢ـ معنى توحيد الربوبية في الشرع:

هو إفراد الله تعالى بأفعاله، والإقرار بأنه خالق كل شيء ومليكه، وإليه يرجع الأمر كله في التصريف، والتدبير وهو الذي يحيي ويميت، وهو الذي يرسل الرسل ويشرع الشرائع، ليحق الحق بكلماته ويقيم العدل بين عباده شرعاً وقدرا، وهو الذي يكشف الضر ويجيب المضطر،

---

(١) لسان العرب (١/ ٣٩٩)، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٣٨١-٣٨٢) تحقيق عبد السلام هارون، ط-الأولى، ١٤١١هـ، دار الجيل، بيروت.

ويشفي السقيم، ويغفر الذنب العظيم، لا إله غيره ولا رب سواه[(١)].

يقول ابن أبي العز في تعريفه لتوحيد الربوبية: «وأما الثاني -من أنواع التوحيد- وهو توحيد الربوبية، كالإقرار بأنه خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، كما قالت الرسل عليهم السلام فيما حكى الله عنهم: ﴿**قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض**﴾ [إبراهيم: ١٠]»[(٢)].

ثانياً: تقريره لتوحيد الربوبية ورده على المنحرفين فيه.

قبل الشروع في ذكر الأدلة على توحيد الرب سبحانه، ذكر ابن أبي العز ثلاث طوائف انحرفت في توحيد الربوبية، وهم: الفرعونية الذين أنكروا وجوده وربوبيته، والثنوية المجوسية الذين أثبتوا صانعَين للعالم، والنصارى القائلون بالتثليث، ثم رد مقالات هذه الطوائف على وجه الاختصار.

١- الرد على الفرعونية:

قال رحمه الله: «وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع هو فرعون، وقد كان مستيقناً به في الباطن، كما قال موسى عليه السلام: ﴿**لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر**﴾ [الإسراء: ١٠٢].

---

(١) انظر: مذكرة التوحيد للشيخ عبد الرزاق عفيفي ص(٢٠)، ط، الأولى، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت. وتيسير العزيز الحميد لسليمان بن عبدالله آل الشيخ ص (١٣٣)، ط، السابعة، ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) الشرح (١/ ٢٥).

وقال تعالى عنه وعن قومه: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً**﴾ [النمل: ١٤]. ولهذا قال: وما رب العالمين؟ على وجه الإنكار له تجاهل العارف، فقال له موسى: ﴿**رب السموات والأرض ومابينهما إن كنتم موقنين، قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين، قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون، قال رب المشرق والمغرب ومابينهما إن كنتم تعقلون**﴾ [الشعراء: ٢٤-٢٨]»أهـ[1].

ففرعون والملأ من قومه مستيقنون بربوبية الله مقرّون به في باطن أمرهم، لكن حملهم الكبر والحسد والخوف من ضياع الملك والجاه على مخالفة الحق، ففي حقيقة الأمر فإن فرعون مقرٌّ بالربوبية، وهو منكرٌ لها في الظاهر فقط.

وقد آمن فرعون ولم ينفعه إيمانه لمّا رأى العذاب سنة الله التي قد خلت، فقد حكى الله عنه أنه قال حينما عاين الهلاك وأيقن الغرق: ﴿**آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين**﴾، فردَّ الله عليه بقوله: ﴿**آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية...**﴾ [يونس: ٩١-٩٢].

٢- الرد على الثنوية المجوسية.

قال رحمه الله «... ولم يعرف عن أحد من الطوائف أنه قال: إن العالم له صانعان متماثلان في الصفات والأفعال، فإن الثنوية من المجوس والمانوية القائلون بالأصلين النور والظلمة، وأن العالم صدر عنهما متفقون على أن النور خير من الظلمة، وهو الإله المحمود، وأن الظلمة شريرة مذمومة، وهم متنازعون في الظلمة: هل هي قديمة أم

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٦-٢٧)، وانظر: نهاية الإقدام (١٢٣)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٨).

محدثة؟ فلم يثبتوا ربّين متماثلين»[1].

فابن أبي العز يبين اضطراب المشركين من الثنوية القائلين بإلهين هما النور والظلمة، وبيّن أنهم مختلفون في ربوبية الظلمة وهل هي قديمة أم محدثة، ومتفقون على أنها أقل رتبة من النور، فهم مع شركهم وكفرهم مقرّون بأن خالق هذا العالم واحد مع وجود تصورات خاطئة ووثنية لديهم.

٣- الرد على النصارى القائلين بالتثليث:

قال: «أما النصارى القائلون بالتثليث، فإنهم لم يثبتوا للعالم ثلاثة أرباب ينفصل بعضهم عن بعض، بل هم متفقون على أن صانع العالم واحد، ويقولون: باسم الآب والابن وروح القدس إله واحد.

وقولهم في التثليث متناقض مع نفسه، وقولهم في الحلول أفسد منه، ولهذا كانوا مضطربين في فهمه، وفي التعبير عنه، لا يكاد واحد منهم يُعبرُ عنه بمعنى معقول، ولا يكاد اثنان يتفقان على معنى واحد، فإنهم يقولون: هو واحد بالذات، ثلاثة بالأقنوم! والأقانيم تارة يفسرونها بالخواص، وتارة بالصفات، وتارة بالأشخاص، وقد فطر الله العباد على فساد هذه الأقوال بعد التصور التام، وفي الجملة فهم لايقولون بإثبات خالقين متماثلين»[2]، فبيّن رحمه الله أن النصارى

(١) الشرح (١/ ٢٧)، قال الشهرستاني في الملل: (وهم -أي الثنوية- يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء -أي الثنوية- قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح)، الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ١٩٠). وانظر: درء التعارض (٩/ ٣٤٦).

(٢) الشرح (١/ ٢٨)، وانظر بيان تناقضهم واضطرابهم في: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٣/ ١٨٢-وما بعدها) تحقيق: د. علي بن حسن وآخرين، ط، الأولى، ١٤١٤، دار العاصمة، الرياض.

القائلين بالتثليث غير متفقين على معنى لهذا التعدد، فبعضهم يرجعه إلى ذات واحدة، وبعضهم يعدد الذوات، وبعضهم يجعل التعدد في الصفات، ومعظمهم لا يثبت التماثل بل يثبت خالقاً واحداً، فعُلِمَ أن القول بتعدد الأرباب أمر ظاهر البطلان عند جميع أهل الملل والأديان وإن كانوا كفّاراً ومشركين ولديهم آراء خاطئة في العقيدة في الله.

أدلة تقرير توحيد الربوبية كما ساقها ابن أبي العز:

ذكر ابن أبي العز أدلة متنوعة تقرر توحيد الربوبية وهي من القرآن الكريم والعقل والفطرة وانتظام أمر العالم وصلاحه، وكلها تدل على أن خالق العالم رب واحد لاشريك له.

الدليل الأول: الأدلة من القرآن الكريم.

يرى ابن أبي العز أن القرآن الكريم قد بيّن بطلان الشرك في الربوبية أتمّ بيان وأكمله وأظهره، وذلك باللفظ الوجيز الظاهر والبرهان الباهر.

فمن الأدلة التي ذكرها من القرآن الكريم حول هذه القضية:

١ - قوله تعالى: ﴿**ماتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**﴾ [المؤمنون: ٩١]. قال بعد سياقه هذه الآية: « . . . فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً، يوصل إلى عابده النفع، ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله آخر يشركه في ملكه، لكان له خلق وفعل وحينئذ فلا يرضى تلك الشركة، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرده بالملك والإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك؟! تفرد بخلقه، وذهب بذلك الخلق، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض

بممالكهم إذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه. فلا بد من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم كيف يشاء ولا يتصرفون فيه بل يكون وحده هو الإله، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه»[1].

فهذه الآية الكريمة دليل نقلي على وحدانية الرب تعالى، وهي أيضاً تدل أهل العقول وطالبي الدلائل العقلية إلى وحدانية الرب. فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، ملزمة بتوحيد الألوهية[2].

٢- قوله تعالى: **﴿ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾** [البقرة: ٢١-٢٢]. ففي هذه الآيات الكريمات من سورة البقرة عددٌ من الأدلة على أن الله تعالى هو الرب لا رب غيره، فهو الذي خلق هؤلاء الناس وآبائهم، وهو الذي جعل لهم الأرض فراشاً ممهداً يسيرون على ظهرها ويطلبون معاشهم، وهو الذي خلق السماء كالبناء فوق الأرض وأنزل منها هذا الماء الذي يشربون منه ويسقون منه أنعامهم وأنفسهم ودوابهم

---

(١) الشرح (١/ ٣٨-٣٩).

(٢) انظر: الشرح (١/ ٤٠).

ويستعملونه في طهاراتهم وأطعمتهم ويسقون به زروعهم، وهو الذي أنبت لهم بهذا الماء الثمار والأشجار والحبوب التي منها يأكلون ولهم فيها منافع كثيرة، فهو تعالى الرب لا رب غيره ولا إله سواه[1].

٣- قوله تعالى: ﴿**قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض**﴾ [إبراهيم: ١٠]. فوجود الحق ثابت في فطر الخلق كما تشير إليه الآية الكريمة، وقد نبَّه ابن أبي العز إلى أن إنكار وجود الله لم يعرف إلا عن شرذمة قليلة كالفرعونية الدهرية قديماً، وهذا مصداق هذه الآية الكريمة التي تقرر أن الإقرار بالربوبية أمر فطري، فطر عليه بنو آدم على تعاقب الدهور والأزمان لا تبديل لخلق الله.

الدليل الثاني: دليل الفطرة.

يرى ابن أبي العز أن الإقرار بربوبية الله تعالى أمر فطري مركوز في النفس البشرية، فما من مولود إلا ويولد على هذه الفطرة.

كما قال تعالى: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**﴾ [الروم: ٣٠].

ويشهد لذلك ما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه»، ولم يقل: يسلمانه، وفي رواية: «يولد على الملة» وفي أخرى: «على هذه الملة»[2]، فأخبر أنه خلقهم حنفاء وذلك يتضمن

---

(١) انظر: تفسير الحافظ ابن كثير (١/ ٥٧) مكتبة دار التراث- القاهرة.

(٢) البخاري- كتاب الجنائز- باب الإسلام يعلو ولا يُعْلى (١٣٥٨-١٣٥٩)، مسلم- كتاب القدر- باب معنى كل مولود يولد على الفطرة (٢٦٥٧).

معرفة الرب، ومحبته وتوحيده، فهذه الثلاثة تضمنتها الحنيفية، وهي معنى قول «لا إله إلا الله».

ومما يدل على أن الإقرار بربوبية الله أمر فطري قوله تعالى في الحديث القدسي الذي يرويه عنه نبيه ﷺ أنه تعالى قال: «خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم. . . »الحديث[1].

فإن الله تعالى قد أودع في الفطر السليمة التي لم تتنجس بالجحود والتعطيل، ولا بالتشبيه والتمثيل، أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بما وصف به نفسه ووصفه به رسله، وأنه رب كل شيء ومليكه وخالقه ومدبر شئونه، وما خفي عن الخلق من كماله أعظم وأعظم مما عرفوه عنه[2].

فالفطر السليمة مجبولة على الإقرار بوجود الرب الخالق، والإيمان به تعالى، والنفوس بطبعها تحسّها وتشعر بها -أي تلك الفطرة- وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارىء، فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها، فالمشركون والكفار إنما يعتقدون نفع آلهتهم في حالة الرخاء والرغد، أما في حالة الشدة والكرب فإنهم يعلمون علماً لا يقدرون على مدافعته أنه لا ينقذهم ولا ينجيهم إلا الله تعالى، وهذا لجوء منهم إلى الفطرة التي فطروا عليها وتجرد في تلك الحال مما شابها ولطخها من العقائد الفاسدة، لكنهم سرعان ما يعودون إلى ما هم عليه من الشرك والكفر بمجرد زوال تلك الشدة وذلك

(١) مسلم- كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها- باب صفات أهل الجنة وأهل النار.
(٢) انظر: الشرح (١/ ٣٣-٣٤-٥٢)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ١٤٦).

الكرب، وقد جاء هذا المعنى في عدد من آيات القرآن الكريم مذكّراً لهم بحالهم في الشدائد ممتناً بتفضله عليهم بإجابة دعائهم وتفريج كرباتهم في البر والبحر، مقرِّعاً وموبخاً لهم على شركهم وكفرهم ومقابلة النعمة بالجحود، ورفض نداء الفطرة السليمة المستقر في أعماق نفوسهم[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون**﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وقوله: ﴿**وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً**﴾ [الإسراء: ٦٧].

الدليل الثالث: انتظام أمر العالم وصلاحه.

ويستدل ابن أبي العز على توحيد الربوبية وأن خالق هذا العالم ومدبِّره رب واحد لا شريك له، بانتظام أمر العالم وصلاحه مع فساحته وتنوع المصنوعات فيه، واختلاف وظائفها بل وتناقضها، إلا أنها تسير في اتساق عجيب وتناسق لطيف بديع، يدل على أن موجدها واحد أحد وأنه خالق هذه الأشياء لا خالق غيره ولا إله سواه.

فهو يقول: «وانتظام أمر العالم كله، وإحكام أمره، من أدلّ دليل على أن مدبره واحد، وملك واحد، ورب واحد لا إله للخلق غيره، ولا رب لهم سواه...»[2] أهـ.

---

(١) انظر: درء التعارض (٨/ ٤٥٦-٣٥٩-٣٩٥)، وإغاثة اللهفان لابن القيم (٢/ ٢٢٦) تحقيق محمد عفيفي، ط، الأولى، ١٤٠٧هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) الشرح (١/ ٣٩).

قلت: قد حثّ القرآن الكريم على النظر في آيات الله الكونية كما حث على النظر في الآيات القرآنية فكلاهما طريق يهدي إلى الحق، فمن نظر في هذا الكون نظر متدبر معتبر حاضر القلب فإنه ولا بد أن يدرك أن هذا العالم لا يقوم بنفسه ولا يمكن له ذلك، فكل ما هو قائم فيه من الآدميين وغيرهم مفتقر إلى الإعداد وإلى الإمداد، وهذا دليل على افتقارهم للإيجاد أيضاً، فهي لم توجد نفسها فعُلم أن لها موجداً هو الله تعالى، فمن الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكر قوله تعالى: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابّة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾** [البقرة: ١٦٤].

فهذه الآيات الثمان التي هي من أعظم مخلوقات الله، مع علم كل عاقل بأنه لا يتهيأ من أحد غير الله أن يأتي بشيء منها، فإن من أمعن نظره وأعمل فكره في واحد منها، انبهر له وخاب ذهنه عن تصور حقيقته، وتحتم عليه التصديق بأن الله هو خالق ذلك تبارك وتعالى.

وقد ذمّ الله تعالى الغافلين عن هذه الآيات العظيمة المبثوثة في هذا الكون الفسيح، الذين لا يتجاوز نظرهم وعلمهم الصورة الخارجية المشاهدة لهذه الآيات دون الاستدلال بها على عظمة مبدعها ووحدانيته.

يقول تعالى: **﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾** [يوسف: ١٠٥].

يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله: «يخبر تعالى عن غفلة أكثر الناس عن التفكر في آيات الله ودلائل توحيده فيما خلقه الله في السموات

والأرض من كواكب زاهرات ثوابت وسيارات وأفلاك دائرة، والجميع مسخَّرات، فكم في الأرض من قطع متجاورات وحدائق وجنات، وجبال راسيات، وبحار زاخرات، وأمواج متلاطمات، وقفار شاسعات، وكم من أحياء وأموات، وحيوان ونبات وثمرات متشابهة ومختلفات في الطعوم والروائح والألوان والصفات، فسبحان الواحد الأحد خالق أنواع المخلوقات المتفرد بالدوام والبقاء والصمدية للأسماء والصفات وغير ذلك»[1].

وقد جعل شيخ المفسرين ابن جرير الطبري هذه الآيات التي تتحدث عن بديع صنع الله وإحكام خلق العالم علوية وسفلية دليلاً على وحدانية الخالق جل وعلا في الربوبية والألوهية.

فهو يقول عند تفسيره للآية المتقدمة **﴿وكم من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾**: «كم من آية في السموات لله عبرة وحجة، وذلك كالشمس والقمر والنجوم ونحو ذلك من آيات السموات، وكالجبال والبحار والنبات والأشجار وغير ذلك من آيات الأرض، يعاينونها فيمرون بها معرضين عنها، لا يعتبرون بها، ولا يفكرون فيها، وفيما دلت عليه من توحيد ربها، وأن الألوهية لا تنبغي إلا للواحد القهار الذي خلقها وخلق كل شيء، وهو على كل شيء قدير»[2].

الدليل الرابع: دليل العقل.

كذلك من الأدلة التي استدل بها ابن أبي العز على توحيد الربوبية الأدلة العقلية؛ لكنه سلك مسلك القرآن الكريم في إرشاد العقل إلى

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٩٤).

(٢) تفسير الطبري (١٦/ ٢٨٥).

معرفة الرب تعالى وتوحيده، بعيداً عن مسالك المتكلمين فإن فيها من التعقيد والغموض ما يجعل الفائدة الحاصلة منها قليلة مع ما فيها من الخطر وفتح أبواب الجدل والمخاصمات كما هو واقع فعلاً.

فابن أبي العز يرى أن القرآن الكريم جاء بالأدلة العقلية الواضحة المفيدة للمطالب الدينية بأسهل عبارة وأوضح إشارة وأبلغ بيان وأقصره، فهو يقول: «والقرآن قد ضرب الله للناس فيه من كل مثل، وهي المقاييس العقلية المفيدة للمطالب الدينية، لكن القرآن يبين الحق في الحكم والدليل فماذا بعد الحق إلا الضلال، وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقاً عليها، استُدل بها، ولم يحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف مايدعيه الجهال، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه طريقة برهانية بخلاف ما قد يشتبه ويقع فيه نزاعٌ، فإنه يبيِّنه ويدل عليه»(1).

فمن الأدلة العقلية التي جاءت في القرآن الكريم:

١ - **﴿مااتخذ الله من ولد وماكان معه من إله إذاً لذهب كل إله بماخلق﴾** [المؤمنون: ٩١].

وقد تقدم كلامه عليها عند ذكر الأدلة من القرآن الكريم(2).

٢- كذلك استدل بدليل التمانع المشهور عند أهل الكلام وهو: «أنه لو كان للعالم صانعان، فعند اختلافهما، مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه، أو يريد أحدهما إحياءه والآخر إماتته: فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما،

---

(١) الشرح (١/ ٣٨).

(٢) انظر: ص (١٧٠) من هذا الكتاب.

الأول ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، والثالث ممتنع؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويستلزم أيضاً عجز كل منهما، والعاجز لا يكون إلهاً، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر، كان هذا هو الإله القادر، والآخر عاجزاً لا يصلح للآلهية»(١).

فابن أبي العز يستدل بالدليل العقلي المشهور عند المتكلمين الذي يسمونه دليل التمانع ويرى صحته،(٢) لكنه ينقد المتكلمين في قصرهم هذا الدليل على إثبات الربوبية، مع أن الآية الكريمة التي ساقوها لإثبات هذا الدليل وهي قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] صريحة في نفي الألوهية عمن سوى الله تعالى، فقد دلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة بل لا يكون الإله إلا واحداً، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة متعددة، فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد، فكيف لا يستدل بها على الألوهية مع ظهورها في الموضوع، وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية(٣).

فهذه الآية الكريمة قد جاءت بالدليل العقلي على وجوب إفراد الله تعالى بالربوبية والألوهية على خلقه أجمعين.

---

(١) الشرح (١/ ٢٨).

(٢) قد بسط الكلام على هذا الدليل ابن تيمية في درء التعارض (٩/ ٣٤٨-٣٧٦) وذكر اعتراضات الفيلسوف ابن رشد على هذا الدليل وناقشها وأثبت صحة هذا الدليل، انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٥٦)، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ط-الثانية ١٩٦٤م، مكتبة الأنجلو المصرية، وموقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد للدكتور الطبلاوي محمود سعد، ص(٥١) ط-الأولى، ١٤٠٩هـ، مطبعة الأمانة، مصر.

(٣) انظر: الشرح (١/ ٤١-٤٢).

٣- ومن أظهر الأدلة العقلية التي جاء بها القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون**﴾ [الطور: ٣٥-٣٦]، وتركيبه أن يقال: إن الفروض الممكنة في هذه القضية ثلاثة وهي:

الأول: إما أن يكونوا خُلقوا من العدم، وهو ممتنع ضرورة، إذ العدم نقيض الوجود، فلا يكون العدم سبباً للوجود.

الثاني: وإما أن يكونوا هم الخالقين، وهو مبني على الجمع بين النقيضين، إذ هو مبني على فرض وجودهم في حال عدمهم وهو ممتنع ضرورة، إذ العدم نقيض الوجود.

الثالث: وإما أن يكون الخالق غيرهم، وهو الله سبحانه وتعالى وهو المطلوب إثباته.

ويسمى هذا الدليل عُرفاً بدليل «السبر والتقسيم»، فالسبر: اختبار الفروض بالتعرف على الفاسد منها والصحيح. والتقسيم: الحصر لها بحيث لا يبقى مزيدٌ قطعاً أو ظناً[1].

٤- ومن الأدلة العقلية التي ذكرها ابن أبي العز ما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله: أن قوماً من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية، فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة، عن سفينة في دجلة، تذهب فتمتلىء من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسي بنفسها، وتتفرّغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبّرها

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية (٨٦٧-٨٦٨) منسوخ بالآلة تحقيق الدكتور السعوي، ودرء التعارض(١/ ٩١-٩٢) و (٨/ ١٥٥) والمدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، للدكتور إبراهيم البريكان، ص(٨٨)، ط-الثالثة، ١٤٠٥هـ، دار السنة للنشر. الخبر.

أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبداً! فقال لهم: إذا كان هذا محالاً في سفينة، فكيف في هذا العالم كلّه علوه وسفله؟![1]، وتحكى هذه الحكاية عن غير أبي حنيفة.

وهذه الأدلة العقلية كما هي أدلة على الربوبية هي أدلة على توحيد الألوهية، إذ هو المقصود الأعظم من الرسالات.

(١) انظر: الشرح (١/ ٣٦-٣٧).

المبحث الرابع

معنى توحيد الألوهية، ومكانته من الدين، وأدلة تقريره

أولاً: معنى توحيد الألوهية.

تقدم معنى كلمة التوحيد في اللغة، ونحتاج إلى بيان معنى كلمة الألوهية في اللغة.

١- معنى «الألوهية» في اللغة

الألوهية مصدر ألهَ يألُه، وأله -بالفتح- إلاهةً، أي عبد عبادةً، ومنه قرأ ابن عباس رضي الله عنهما: «ويذرك وإلهتك» بكسر الهمزة أي: عبادتك، كان يقول: إن فرعون كان يعبد في الأرض، ومنه قولنا: «الله» وأصله: «إله» على فعال بمعنى مفعول، أي مألوه -معبود- كقولنا: إمامٌ فعالٌ: لأنه مفعول أي مؤتم به. . . والتنسك: التأله والتعبد[١].

فالألوهية لفظ منسوب إلى الإله بمعنى مألوه، وكل ما اتخذ معبوداً فهو إلهٌ عند متخذه، وأَله فلان يأله: عَبَدَ، وقيل: تأله، فالإله على هذا هو المعبود[٢].

قال ابن عباس: «الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين»[٣].

ومما تقدم يتضح لنا أن الإله هو المعبود، والقرآن ولغة العرب تدل على هذا المعنى، قال تعالى: **﴿أجعل الالهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء**

---

(١) الصحاح للجوهري (٦/ ٢٢٢٤- تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
(٢) المفردات للراغب ص(٢١).
(٣) تفسير الطبري (١/ ٥٤).

عجاب﴾ [ص: ٥] فهم يستغربون ويستنكرون دعوة الرسول ﷺ إلى ترك عبادة الأصنام المتعددة والأشجار والأحجار والتوجه بالعبادة إلى الله الواحد الأحد.

فكأنهم قالوا: أجعل المعبودات معبوداً واحداً، فالألوهية صفة لله تعالى تعني استحقاقه جل وعلا للعبادة، بما له من الأسماء والصفات والمحامد العظيمة.

٢- معنى توحيد الألوهية في الشرع:

هو إفراد الله عز وجل بالعبادة، بألا تكون عبداً لغير الله، لا تعبد ملكاً ولا نبياً ولا ولياً ولا شيخاً ولا أمّا ولا أباً، لا تعبد إلا الله وحده؛ فتفرد الله عز وجل وحده بالتأله والتعبد(١)، وذلك في جميع أنواع العبادات التي شرعها وأمر بها، كالصلاة والزكاة والصيام والحج والذبح والنذر والتوكل والرغبة والرهبة والحلف وغيرها من العبادات، فحقيقة توحيد الألوهية: إخلاص العبادة لله.

قال ابن أبي العز: «توحيد الإلهية هو استحقاقه سبحانه أن يُعبد وحده لا شريك له»(٢)، وقال في موضع آخر: «فإن القرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله فهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي»(٣).

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين (١/ ٢٤) بعناية: سعد فواز الصميل، ط-الثانية، ١٤١٥هـ- دار ابن الجوزي- الدمام. وانظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد، ص(٣٦).

(٢) الشرح (١/ ٢٤).

(٣) الشرح (١/ ٤٣)، وانظر: مدارج السالكين (٣/ ٤٥٠).

٣- أركان توحيد الألوهية عند ابن أبي العز:

قال ابن أبي العز عند قول الطحاوي: «ولا إله غيره»: «هذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلُّها كما تقدم ذكره، وإثبات التوحيد بهذه الكلمة باعتبار النفي والإثبات المقتضي للحصر، فإن الإثبات المجرد قد يتطرق إليه الاحتمالُ، ولهذا -والله أعلم- لما قال تعالى: ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾ قال بعده: ﴿**لا إله إلا هو الرحمن الرحيم**﴾ [البقرة: ١٦٣]، فإنه قد يخطر ببال أحد خاطر شيطاني: هب أن إلهنا واحد فلغيرنا إله غيره، فقال: ﴿**لاإله إلا هو**﴾»[(١)].

فقد ذكر أن لتوحيد الألوهية ركنين لا بد من اجتماعهما كي يكون الشخص موحداً، ومتى اختل أحد الركنين أو لم يتحقق فإن الشخص لايكون موحداً وهذان الركنان هما:

الأول: النفي.

الثاني: إثبات.

فالنفي: هو نفي الألوهية والعبادة عن غير الله تعالى كائناً ما كان هذا الغير، نبياً أو ولياً أو مَلكاً مقرباً أو حجراً أو شجراً... إلخ.

والإثبات: هو إثبات الألوهية والعبادة لله وحده لا شريك له، فله يُصلى وله يذبح ويُنذر، وهو الذي يُدعى ويُتوكل عليه، وهو الذي يُستغاث به وهو الذي يكشف الضر ويُجيب المضطر لا إله إلا هو.

وهذا النفي والإثبات لا بد منه لتحقيق التوحيد بأنواعه الثلاثة، فبالنفي يتخلص المسلم من الشرك وتنقص الله جل علا، وبالإثبات يتخلص من الجحود والتعطيل.

وهذا النفي والإثبات قد دلَّ عليه القرآن الكريم، ودلت عليه السنة

---

(١) الشرح (١/ ٧٢).

النبوية في مواضع كثيرة، **فمن القرآن:**

١- قوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾.

فقوله: «لاإله»، هذا هو النفي.

وقوله: «إلا الله»، هذا هو الإثبات.

٢- قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾.

فقوله «ألا تعبدوا»، هذا نفي.

وقوله «إلا أياه»، هذا إثبات.

٣- قوله تعالى: ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً**﴾.

فقوله: «اعبدوا الله»، هذا إثبات.

وقوله: «ولاتشركوا به شيئاً»، هذا نفي.

٤- قوله تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾.

فقوله: «اعبدوا الله» هذا إثبات.

وقوله: «واجتنبوا الطاغوت»، هذا نفي.

والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ومن السنة:

١- ما أخرجه الشيخان عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: كنت رديف النبي ﷺ على حمار، فقال لي: «يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً . . . »الحديث[1].

فقوله: «يعبدوه»، هذا إثبات.

---

(١) تقدم تخريجه.

وقوله: «ولا يشركوا به شيئاً»، هذا نفي.

٢- قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[1]. فلا إله: نفي، إلا الله: إثبات. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

فمن نفى ولم يثبت، أو أثبت ولم ينف، فليس بموحد وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، فلا بد من إثبات حقوقَ الله تعالى، وأن لا يشرك معه غيره فيها، فإن الشرك ضد التوحيد، فالذي يعبد الله ويعبد معه آلهة أخرى حاله كحال مشركي العرب الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ واستباح دمائهم وأموالهم حتى آمنوا بالله ودخلوا في دين الإسلام ونبذوا الشرك قليله وكثيره.

كذلك الذي يؤمن بربوبية الله تعالى وأفعاله العظيمة من الخلق والإماته والإحياء وتصريف الأمور والدهور ثم ينسب شيئاً من ذلك إلى غير الله تعالى فهو مشرك في الربوبية واتخذ مع الله رباً آخر فهو كمن اتخذ مع الله إلهاً آخر في العبادة. فلا بد من إفراد الله تعالى بأفعاله وإفراده بالعبادة بأن تكون خالصة له تعالى لا شريك له فيها.

ثانياً: مكانة توحيد الألوهية من الدين.

بتتبع كلام الإمام ابن أبي العز حول توحيد الألوهية تظهر لنا المكانة الرفيعة لهذا النوع من أنواع التوحيد ويمكن أن نوجز ذلك في النقاط الآتية:

١- أنه أول واجب وآخر واجب على المكلف. قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، متفق عليه.

---

(١) تقدم تخريجه.

وقال: «من كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة»، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه ووافقه الذهبي[(١)]، فتوحيد الألوهية أول الأمر وآخره[(٢)].

٢- أنه أساس دعوة الرسل وعمدة تعاليم الكتب، وهو دين الله الذي لا يقبل ديناً سواه، وأول منازل الطريق وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل.

قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره**﴾ [الأعراف: ٥٩].

وقال هود عليه السلام لقومه: ﴿**اعبدوا الله مالكم من إله غيره**﴾ [الأعراف: ٦٥].

وقال صالح عليه السلام لقومه: ﴿**اعبدوا الله مالكم من إله غيره**﴾ [الأعراف: ٧٣].

وقال شعيب عليه السلام لقومه: ﴿**اعبدوا الله مالكم من إله غيره**﴾ [الأعراف: ٨٥].

وقال تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾ [النحل: ٣٦][(٣)]، والطاغوت كل ما عبد من دون الله وهو راضٍ بذلك.

٣- أن الشارع قد اعتنى به وفصّل أحكامه وأوضح ما يضاده من الشرك، وما يقدح في كماله من البدع والمحدثات، ولا غرابة في هذا، فإن هذا التوحيد -توحيد الألوهية- هو محل النزاع بين الرسل وأقوامهم

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٣) وابن حبان (٧١٩) «موارد»، والحاكم (١/ ٣٥١).

(٢) الشرح (١/ ٢٣-٢٤).

(٣) الشرح (١/ ٢١-٢٩).

في كل زمان ومكان، فكانت الحاجة ماسّة إلى تفصيله وإيضاحه. وقد وجد ما يشفي ويكفي ويهدي في الكتاب والسنة حول هذا الأمر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وجاء فيهما سد الوسائل والذرائع الموصلة إلى ضده وحسمها وقطعها، كبناء المساجد على القبور، والصلاة والدعاء -لله- عندها[1]، والغلو في الصالحين، والبناء على القبور وتجصيصها والكتابة عليها، واتخاذ السرج والشموع في المقابر، وحرّم التصاوير لذوات الأرواح لما فيها من مضاهاة خلق الله ولما فيها من الفتنة، فإنها سبب الشرك الذي حدث في قوم نوح كما صح ذلك عن ابن عباس وغيره[2]. ومنع سؤال الله بجاه فلان أو حق فلان أو ذواتهم؛ لأنه من هذا الباب، وإن كان نبياً أو ولياً أو صالحاً أو غير ذلك.

فكل ما تقدم من الذرائع التي تفضي إلى الشرك الأكبر المضاد لتوحيد الألوهية قد جاء الشارع بمنعها وحظرها محافظة على جناب التوحيد وحماية له، وقد ذكر الشارح عدداً متنوعاً من الأدلة على هذه الأمور وردّ على من أجاز التوسل بالذوات أو السؤال بجاه فلان وحق فلان، ولولا خشية الإطالة لذكرت ذلك، وإنما القصد الإيجاز والتنبيه على مكانة هذا التوحيد من الدين كما نبه على ذلك ابن أبي العز[3].

---

(١) أما دعاؤها والصلاة لها فهو شرك أكبر، لأنه عبادة لغير الله، والعبادة حق لله وحده.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٩-٣٠-٣١).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩)، وانظر: الجواب الباهر لابن تيمية ص(١٢)، تحقيق الشيخ سليمان الصنيع، ط-الرابعة، ١٤٠١هـ، المطبعة السلفية، القاهرة. ومجموع الفتاوى(١٣/ ٤٦٣)، وإغاثة اللهفان(٢/ ٤٣٧)، واقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية(٢/ ٦٧٣-٦٧٥) تحقيق الدكتور ناصر العقل، ط-الثالثة، ١٤١٣هـ، مكتبة الرشد، الرياض. وتيسير العزيز الحميد (٢٨٤)، وفتح الباري (٣/ ١٧٧-١٧٨).

ثالثاً: أدلة توحيد الألوهية عند ابن أبي العز.

سلك ابن أبي العز رحمه الله في تقريره لتوحيد الألوهية مسلك السلف الصالح المتلقي من القرآن الكريم ومن سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، فذكر عدداً من الأدلة نذكر منها:

الدليل الأول: إلزام المقرين بتوحيد الربوبية الإقرار بتوحيد الألوهية، وجعل الأول دليلاً على الثاني.

قال رحمه الله: «ومن ذلك أنه -أي القرآن- يقرر توحيد الربوبية ويبيِّن أنه لا خالق إلا الله، وأن ذلك مستلزم أن لا يعبد إلا الله، فيجعل الأول دليلاً على الثاني، إذ كانوا يسلّمون الأول، وينازعون في الثاني، فبين لهم سبحانه أنكم إذا كنتم تعلمون أنه لا خالق إلا الله، وأنه هو الذي يأتي العباد بما ينفعهم، ويدفع عنهم ما يضرهم لا شريك له في ذلك، فلِمَ تعبدون غيره، وتجعلون معه آلهة أخرى؟!»[1].

ثم ساق رحمه الله عدداً من الآيات تدل على ما ذكر منها:

«قوله تعالى: ﴿**قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير أم مايشركون. أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ماكان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع الله بل هم قوم يعدلون**﴾ . . . الآيات [النمل: ٥٩-٦٠]، يقول تعالى في آخر كل آية ﴿**أإله مع الله**﴾ وهذا استفهام إنكار يتضمن نفي ذلك، وهم كانوا مقرين بأنه لم يفعل ذلك غير الله.

وقوله: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله**﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله: ﴿**قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون. سيقولون لله،**

(١) الشرح (١/ ٣٦-٣٧).

قل أفلا تذكرون﴾، ومثل هذا كثير في القرآن، فإن المشركين من العرب كانوا مقرِّين بتوحيد الربوبية وأن خالق السموات والأرض واحد، ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم، بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم تارةً يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصالحين، ويتخذونهم شفعاء ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا أصل شرك العرب»[(١)].

قلت: وقد سئل النبي ﷺ: أي الذنب أعظم، قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك...»[(٢)]، فإذا كنت تعلم أن الله خلقك فكيف تدعو من دونه الأنداد وتتخذ معه الشركاء!

اعتراض وجوابه:

ثم أورد رحمه الله إشكالاً، وهو أن هناك من زعم أن الاستفهام معناه هل مع الله إله؟

وردّ عليه بأن الاستفهام في الآيات إنكاري؛ لأن القول بأن المعنى «هل مع الله إله» لايناسب سياق الكلام، والقوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى، كما قال تعالى: **﴿أإنكم لتشهدون أن مع الله آلهةً أخرى قل لاأشهد﴾** [الأنعام: ١٠٩].

وكانوا يقولون: **﴿أجعل الالهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب﴾** [ص: ٥] لكنهم ما كانوا يقولون: إن معه إلهاً[(٣)]، **﴿جعل الأرض قراراً**

---

(١) الشرح (١/ ٢٩).

(٢) البخاري- كتاب التوحيد- باب قوله تعالى: فلا تجعلوا لله أنداداً (٨٥١٨). ومسلم- كتاب الإيمان- باب كون الشرك أقبح الذنوب (٨٦).

(٣) أي: خالقاً فاعلاً مالكاً مدبراً للعالم، كما يوضحه سياق الآية القرآنية بعده.

وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً﴾ [النمل: ٦١]، بل هم مقرُّون بأن الله وحده فعل هذا، وهكذا سائر الآيات[١].

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي[٢] رحمه الله:

«ويكثر في القرآن العظيم الاستدلال على الكفار باعترافهم بربوبية الله عز وجل على وجوب توحيده في عبادته، ولذلك يخاطبهم في توحيد الربوبية باستفهام التقرير. فإذا أقروا بربوبيته احتج بها عليهم على أنه هو المستحق لأن يعبد وحده. ووبخهم منكراً عليهم شركهم به غيره، مع اعترافهم بأنه هو الرب وحده، لأن المقرَّ بالربوبية يلزمه الإقرار بالألوهية ضرورة، فغالب كفار مشركي العالم في كل زمان ومكان لاينكرون الربوبية، وإنما يكذبون ويجادلون في الألوهية، فاحتج الله عليهم بما أقرّوا به على ما أنكروه»[٣].

الدليل الثاني: الأمر من الله تعالى بهذا التوحيد والتمسك به وتحقيقه، ومطالبة جميع المكلفين من الإنس والجن والعرب والعجم وأهل الكتاب بذلك.

وهذا النوع من الأدلة أكثر من أن يحصر، وهو كثير في القرآن الكريم وفي السنة النبوية.

وقد ذكر ابن أبي العز عدداً من الآيات[٤]، منها:

---

(١) الشرح (١/ ٣٧).

(٢) هو محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي الجكني، العلامة الأصولي المفسر اللغوي من كبار العلماء، توفي رحمه الله سنة١٣٩٣هـ، انظر مقدمة: أضواء البيان (١/ ٣).

(٣) أضواء البيان للشنقيطي(٣/ ٤١٢)، وقد ذكر الشيخ رحمه الله كثيراً من الآيات الواردة في هذا المعنى ويراد منها تقريرهم، ثم بعد ذلك توبيخهم على شركهم.

(٤) الشرح (١/ ٤٢).

قوله تعالى: ﴿**قل ياأيها الكافرون، لا أعبد ماتعبدون...**﴾ **السورة.**

ففي هذه السورة الكريمة البراءة من عبادة غير الله تعالى، والبراءة مما عليه المشركون والكافرون من الشرك والكفر بالله -تعالى- وإعلان العبادة لله وحده لا شريك له. والدعوة إلى ذلك.

وبمعناها أول سورة التوبة: ﴿**براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين**﴾ إلى قوله: ﴿**أن الله بريء من المشركين ورسوله**﴾.

وقوله تعالى: ﴿**قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً**﴾ [آل عمران: ٦٤].

وليس هناك كلمة يدعو إليها النبي ﷺ أهل الكتاب وغيرهم إلا كلمة التوحيد «لاإله إلا الله»، الدالة على إخلاص العبادة للإله الحق ونفيها عمن سواه مما يزعمه أهل الكتاب وغيرهم.

قلت: ومن الأدلة كذلك قوله تعالى: ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم. إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين. ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من كاذب كفار**﴾[الزمر: ١-٣].

فأمرهم بعبادته وإخلاص الدين له وأنكر عليهم ما هم عليه، فكذبهم وكفّرهم باتخاذهم الوسائط فيما بينهم وبين الله، وبيَّن أن هذا العمل عبادة منهم لتلك الوسائط والوسائل التي يزعمون أنها تقربهم إلى الله زلفى.

وقوله: ﴿**قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين وأُمرت لأن أكون أول المسلمين قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل الله أعبد مخلصاً له ديني فاعبدوا ماشئتم من دونه قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم**

يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين﴾ [الزمر: ١١-١٢-١٣-١٤-١٥].

وقوله: ﴿**الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون**﴾ [الأنعام: ١].

وقد تقدم أنهم لا يعدلون به في الربوبية وإنما يعدلون به في العبادة فيشركون به، فكفّرهم بهذا الفعل وعدْلِ غيره به وهو الذي لا ندّ له ولا كفو، بل كل ما في السموات والأرض مقهور مربوب تحت تصرفه وملكه تبارك وتعالى. فعُلم أن الواجب إفراد الله بالعبادة.

وقوله: ﴿**قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أإنكم لتشهدون أن مع الله آلهةً أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إلهٌ واحد وإنني بريء مماتشركون**﴾ [الأنعام: ١٩].

وقوله: ﴿**ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين. ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمت الله قريب من المحسنين**﴾ [الأعراف: ٥٥-٥٦].

وقوله: ﴿**قل ياأيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تدعون من دون الله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولاتكونن من المشركين ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت فإنك إذاً من الظالمين. وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عبادة وهو الغفور الرحيم**﴾ [يونس: ١٠٤-١٠٧].

فهذه الآيات الكريمات وما جاء في معناها من الآيات أمرٌ من الله تبارك وتعالى لجميع العالمين بعبادته وحده لا شريك له وإخلاص الدين له، والتوجه إليه بجميع أنواع العبادة وترك الشرك ونبذه ومجانبته، لأنه

أبطل الباطل وأظلم الظلم وأفجر الفجور، وأعظم ذنب عُصِي الله به.

الدليل الثالث: الاستدلال بدليل التمانع على أن الإله المعبود بحق واحد هو الله تعالى.

المشهور عند المتكلمين أن دليل التمانع من الأدلة التي يسوقونها لتقرير توحيد الربوبية(1)، إلا أن ابن أبي العز قد ساق هذا الدليل لتقرير الألوهية، كما سبقه إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وهو ظاهر الآية الكريمة لمن تدبرها، ولنقف على وجه جعل الآية دليلاً على توحيد الألوهية عند ابن أبي العز، فهو يقول عند قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]: «وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان... إلخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهةٌ غيره، ولم يقل أرباب.

وأيضاً فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما -وهما موجودتان- آلهة سواه لفسدتا. وأيضاً فإنه قال: ﴿**لفسدتا**﴾ وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا.

ودلّت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحداً، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة

---

(1) الشرح (١/ ٢٨)، وانظر: منهاج السنة، طبعة بولاق (٢/ ٧٣)، ودرء التعارض (٩/ ٣٤٨-٣٧٦)، واللمع للأشعري (٢٠) تحقيق حمودة غرابة، ص(٢٠)، ط١٩٥٥م، والإنصاف للباقلاني ص(٣٤)، والمعتمد لأبي يعلى (٤١)، والإرشاد للجويني (٤٩)، ونهاية الإقدام للشهرستاني (٩١-٩٧)، ولمع الأدلة للجويني(٨٦)، تحقيق، د. فوقية حسين، ط-الأولى، ١٣٨٥هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة. والأربعين للرازي (٢٢١-٢٢٦)، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٢٢)، للدكتور عبدالرحمن المحمود.

فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره، فلو كان للعالم إلهان معبودان، لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض، وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد»[1].

فابن أبي العز يرى أن دليل التمانع صالح لتقرير توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، ومن الخطأ قصره على أحدهما. فهو يقول: «. . . كما دلَّ دليل التمانع على أن خالق العالم واحد، لا رب غيره فلا إله سواه فذاك تمانع في الفعل والإيجاد، وهذا تمانع في العبادة والآلهية، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربّان خالقان متكافئان، كذلك يستحيل أن يكون لهم إلهان معبودان»[2].

الدليل الرابع: الاستدلال على الألوهية لله تعالى بعجز آلهة المشركين وعدم نفعها لعابديها.

استدل ابن أبي العز في معرض تقريره لتوحيد الألوهية بالآيات التي تذكر عجز آلهة المشركين وتبيِّن نقصها، ومن كان كذلك فلا يصلح أن يكون إلهاً. وذكر من الآيات:

قوله تعالى: ﴿**أيشركون مالا يخلق شيئاً وهم يُخلَقون**﴾[الأعراف: ١٩١].

وقوله تعالى: ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون**﴾ [النحل: ١٧].

قال: «فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزاً، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً»[3].

---

(١) الشرح (١/ ٤٠-٤١).
(٢) الشرح (١/ ٣٩) وانظر مختصر الصواعق (١/ ٩٥)، مكتبة الرياض الحديثة.
(٣) الشرح (١/ ٤١).

وقد جاء في هذا المعنى كثير من الآيات منها :

قوله تعالى : **﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ومالهم فيهما من شرك وماله منهم من ظهير. ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾** [سبأ: ٢٢].

قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله : «نفى الله عما سواه كل ما يتعلق به المشركون، فنفى أن يكون لغيره ملك أو قطعة منه، أو يكون عوناً لله، ولم يبق إلا الشفاعة فبين أنها لا تنفع إلا لمن أذن له الرب تعالى، وقد بين النبي ﷺ أنها لا تكون إلا لأهل التوحيد والإخلاص»[(١)].

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله معلقاً على هذه الآية : «وقد قطع الله الأسباب التي يتعلق بها المشركون جميعها. فالمشرك إنما يتخذ معبوده لما يحصل له من النفع، والنفع لا يكون إلا ممن فيه خصلة من هذه الأربع : إما مالكٌ لما يريده عابده منه، فإن لم يكن مالكاً كان شريكاً للمالك، فإن لم يكن شريكاً له كان معيناً له وظهيراً، فإن لم يكن معيناً وظهيراً كان شفيعاً عنده، فنفى الله سبحانه المراتب الأربع نفياً مرتباً، متنقلاً من الأعلى إلى الأدنى. فنفى الملك والشركة والمظاهرة والشفاعة التي يطلبها المشرك، وأثبت شفاعة لا نصيب فيها لمشرك، وهي الشفاعة بإذنه، فكفى بهذه الآية نوراً وبرهاناً وتجريداً للتوحيد، وقطعاً لأصول الشرك وموادِّه لمن عقلها، وأمثال هذه الآية ونظائرها كثير في القرآن الكريم[(٢)]. » اهـ

---

(١) عن فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ص(٢١٢).

(٢) المرجع السابق (٢١٢).

الدليل الخامس: الاستدلال على توحيد الألوهية بشهادة الله تعالى لنفسه بهذا التوحيد واستحقاقه له، وشهادة الملائكة الكرام، وشهادة أنبيائه ورسله وأولوا العلم من خلقه.

يقول ابن أبي العز: «وكذلك -أي من الأدلة- شهد الله لنفسه بهذا التوحيد -توحيد الألوهية- وشهدت له به ملائكته وأنبياؤه ورسله. قال تعالى: ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * إن الدين عند الله الإسلام**﴾ [آل عمران: ١٨-١٩].

فتضمنت هذه الآية الكريمة إثبات حقيقة التوحيد والرد على جميع طوائف الضلال، فتضمنت أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها، من أجلِّ شاهد بأجل مشهود به... فشهادة الله لنفسه بالوحدانية والقيام بالقسط تضمنت: علمه سبحانه بذلك وتكلمه به، وإعلامه وإخباره لخلقه به، وأمرهم وإلزامهم به... فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به وقضى وأمر، وألزم عباده به، كما قال تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿**وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين**﴾ [النحل: ٥١].

ووجه استلزام شهادته سبحانه بذلك -أي الأمر والإلزام- أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو، فقد أخبر وبيّن وأعلم وحكم وقضى أن ما سواه ليس بإله، وأن إلهية ما سواه باطلة، فلا يستحق العبادة سواه، كما لا تصلح الإلهية لغيره، وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلهاً، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهاً، وهذا يفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات، كما إذا رأيت رجلاً يستفتي رجلاً، أو يستشهده، أو يستطبّه وهو ليس أهلاً لذلك ويدَعُ من هو أهل له، فتقول: هذا ليس بمفتٍ، ولا شاهدٍ،

ولا طبيب، المفتي فلان، والشاهد فلان، والطبيب فلان، فإن هذا أمرٌ منه ونهي، ولو كان المراد مجرد شهادة، لم يتمكنوا من العلم بها، ولم ينتفعوا بها، ولم تقم عليهم بها الحجة، بل قد تضمنت البَيان للعباد ودلالتهم وتعريفهم بما شهد به، كما أن الشاهد من العباد إذا كانت عنده شهادة ولم يبينها، بل كتمها، لم ينتفع بها أحد، ولم تقم بها حجة.

وإذا كان لا ينتفع إلا ببيانها، فهو سبحانه قد بينها غاية البيان بطرق ثلاثة: السمع، والبصر، والعقل.

أما السمع:

فبسماع آياته المتلوة المبينة لما عرّفنا إيّاه من صفات كماله كلها، وكذلك السنة تأتي مبينة أو مقررة لما دلَّ عليه القرآن، لم يُحْوِجنا ربنا سبحانه وتعالى إلى رأي فلان ولا إلى ذوق فلان ووجده في أصول الدين وفروعه، فلا نحتاج في ديننا إلى غير الكتاب والسنة، وقد دلت أعظم دلالة وأوضح دلالة على وجوب إفراد الله بالعبادة.

وأما البصر:

فآياته العيانية الخلقية، فإن النظر فيها، والاستدلال بها يدل على ماتدل عليه آياته القولية والسمعية من أن هذه المخلوقات لا بد لها من موجد وخالق وهو الله تعالى المستحق للعبادة.

وأما العقل:

فإنه يجمع بين هذه وهذه -آيات السمع والبصر- فيجزم بصحة ماجاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة[1].

(١) انظر: الشرح (١/ ٤٣-٤٩) بتصرف، وانظر مدارج السالكين (٣/ ٤٥٠-٤٧٤)، فقد أطال الكلام حول هذا الدليل، وقد لخصه الشارح رحمه الله تعالى منه.

المبحث الخامس

العلاقة بين أنواع التوحيد

يرى الإمام ابن أبي العز أن العلاقة بين أنواع التوحيد العلمي الخبري والتوحيد الطلبي الإرادي هي التضمن واللزوم[1].

فهو يقول: «. . . بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب: هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين من العرب كانوا يقرُّون بتوحيد الربوبية»[2].

ويقول في موضع آخر: «فعُلم أن التوحيد المطلوب: هو توحيد الإلهية، الذي يتضمن توحيد الربوبية»[3].

ويقول: «وإذا كان توحيد الربوبية الذي يجعله هؤلاء النظار، ومن وافقهم من الصوفية هو الغاية في التوحيد: داخلاً في التوحيد الذي جاءت به الرسل عليهم السلام، ونزلت به الكتب فليعلم أن دلائله متعددة. . .»[4].

ويقول: «وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس

---

(١) الطلبي الإرادي هو توحيد الألوهية، والعلمي الخبري هو: توحيد الرب بأسمائه وصفاته وأفعاله - أي توحيد الربوبية، وسمّيَ الأول طلبياً لأنه مطلوب من العبد الإيمان به وتحصيله وكسبه، وسمّيَ الثاني علمياً خبرياً، لأن الإيمان به هو اعتقاد صحة الخبر وتصديقه والعلم بذلك علماً يقينياً يستلزم صحة المعتقد وحسن الانقياد.

(٢) الشرح (١/ ٢٨).

(٣) الشرح (١/ ٣٢).

(٤) الشرح (١/ ٣٧).

فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزاً، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً»[1].

فابن أبي العز يرى أن التوحيد العلمي الخبري أو التوحيد في المعرفة والإثبات الذي حقيقته الإيمان بذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه مستلزم للإيمان بتوحيد الطلب والقصد أو التوحيد الإرادي الطلبي الذي حقيقته إفراد الله بأنواع العبادة كلها، وهذا الأخير متضمن للأول أي متضمن لتوحيد الربوبية.

ووجه ما ذكره ابن أبي العز من التضمن واللزوم هو: أن الإقرار بتوحيد الربوبية يوجب الإقرار بتوحيد الألوهية والقيام به، فمن عرف أن الله ربه وخالقه ومدبر أموره، وأن الأمور كلها بيديه وأن غيره لا يملك مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وجب عليه أن يعبد الله وحده لا شريك له.

وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، فمن عبدَ الله وحده لا شريك له، فلا بد أن يكون قد اعتقد أن الله ربه وخالقه ومدبر أموره، لا إله غيره ولا رب سواه[2].

فكما أن الله هو الخالق لا خالق غيره، والرازق لا رازق غيره، فكذلك يجب أن يكون هو المعبود لا معبود سواه.

وكما أن المسلم يوحِّد الله بأفعاله تعالى من الخلق والرزق والإماتة والإحياء وإنزال الغيث. . . إلخ، فلا ينسب شيئاً مما هو من أفعال الله تعالى لغيره جل وعلا، فكذلك يجب عليه أن يوحِّد الله بفعل

---

(١) الشرح (١/ ٤١)، وانظر أيضاً: (١/ ٢٤-٤٢-٤٣).

(٢) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد للشيخ صالح الفوزان ص(٢٣) ط، الثانية، ١٤١٢هـ، نشر دار الإفتاء، الرياض.

نفسه هو فلا يصرف شيئاً من عبادته لغير الإله الحق المستحق للعبادة.

فأنواع التوحيد معلومة بالاستقراء والتتبع لنصوص الوحي، فهي تعلن ببيان لا غموض فيه بوجوب التوحيدين وأنهما شرط النجاة في الدنيا والسلامة من العذاب في الآخرة، وأن من أشرك في واحد منهما فليس بمسلم بل هو مشرك، وكان النصيب الأكبر لتوحيد الألوهية -لما تقدم ذكره- ولأن المشركين كان انحرافهم فيه كبيراً جداً حتى أنهم عبدوا الشجر والحجر والأوهام والخيالات التي زينتها لهم الشياطين من الإنس والجن.

قال ابن القيم رحمه الله: «ملاك السعادة والنجاة والفوز، بتحقيق التوحيدين اللذين عليهما مدار كتاب الله تعالى، وبتحقيقهما بعث الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ، وإليهما دعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم من أولهم إلى آخرهم»[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية هو التوحيد الواجب الكامل الذي جاء به القرآن... وكل واحد من وحدانية الربوبية والإلهية -وإن كان معلوماً بالفطرة الضرورية البدهية وبالشريعة النبوية الإلهية- فهو أيضاً معلوم بالأمثال المضروبة التي هي المقاييس العقلية»[2].

فهذه الأنواع متلازمة لا ينفع أحدها دون الآخر، فكما لا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الألوهية، فكذلك لا ينفع توحيد الإلهية بدون توحيد الربوبية، بل هي في الواقع متلازمة لا ينفك أحدها عن الآخر،

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص(٤٣)، ط، الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٧).

فمن أتى بنوع منها ولم يأت بالآخر ، فما ذلك إلا لأنه لم يأت به عن علم صحيح وعقيدة صادقة .

المبحث السادس

توحيد الربوبية والألوهية في «لا إله إلا الله» ومناقشته للمتكلمين في معناها

أولاً: معنى لا إله إلا الله عند المتكلمين.

ذهب كثير من المتكلمين إلى أن معنى كلمة «إله» القادر على الاختراع. قال البغدادي: «واختلف أصحابنا في معنى كلمة الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية، وهي: قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري»[(1)].

وقال الرازي وهو يحكي مذاهب الناس في أصل اشتقاق اسم الله تعالى «الله» قال: «القول السابع: الإله من له الإلهية؛ وهي القدرة على الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿**وما رب العالمين**﴾ قال موسى في الجواب: ﴿**رب السموات والأرض**﴾، فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهية الإله القدرة على الاختراع، ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع لم يكن هذا الجواب مطابقاً لذلك السؤال»[(2)(3)].

فالمتكلمون وخاصّة الأشعرية يرون أن كلمة «لاإله إلا الله» دالة

(١) أصول الدين للبغدادي ص(١٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (١٢٤) علّق عليه طه عبد الرؤوف سعد، ط-الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت. وانظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص(٤٧) تحقيق دانيال جيماريه، ط، ١٩٨٦م، دار المشرق، بيروت، واللمع للجويني(٨٦).

(٣) قلت: استشهاد الرازي بهذه الآية على ما ذهب إليه ليس بسديد، فإن فرعون سأل عن الرب ﴿**ومارب العالمين**﴾ فأجابه موسى بصفات الربوبية﴿**قال رب السموات والأرض**﴾... الآيات- فإن فرعون جاحدٌ للربوبية وليس النقاش معه في الألوهية حتى يسلم بالأولى، فلم يسأله عن معنى «الإله»، إنما سأله عن «الرب»، والله أعلم.

على توحيد الربوبية لا غير، ولا يتم توحيد الربوبية المدلول عليه بكلمة «لا إله إلا الله» إلا باعتقاد الوحدانية «لله» في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، فالتوحيد عند المتكلمين يشمل ثلاثة أمور: -

١- أن الله واحد في ذاته لا قسيم له.

٢- واحد في صفاته لا شبيه له.

٣- واحد في أفعاله لا شريك له[1].

فالألوهية عندهم هي: القدرة على الاختراع والخلق، فمعنى لا إله إلا الله: (لا خالق إلا الله).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو توحيد «الأفعال» وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتى يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع...»[2].

وهذا الذي قرره المتكلمون من معنى لا إله إلا الله حق لا ريب فيه، وإن كان أهل السنة والجماعة يخالفونهم في مرادهم من هذه العبارات فإنهم -أي المتكلمين- ينفون كثيراً من الصفات الفعلية والخبرية كلازم لهذا التعريف عندهم، بخلاف أهل السنة. فهذا التعريف الذي ذكروه حق إذا أريد به ما عليه سلف الأمة، لكنه ليس كل معنى هذه الكلمة

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري (٥٥)، و الإنصاف للباقلاني (٣٣-٣٤)، و الشامل في أصول الدين للجويني (٣٤٥-٣٤٨)، تحقيق علي النشار وآخرين، ط-١٩٦٩م، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية. والإرشاد للجويني(٤٩)، ونهاية الإقدام(٩٠)، وشرح جوهرة التوحيد ص(١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٩٧)، وانظر: التدمرية (١٨٥) تحقيق: السعوي.

-لا إله إلاالله- بل هو جزء مما دلت عليه من حق الله تعالى، وهو أمر لا فعل لهم فيه بل هم مكلفون بالعلم الصحيح به، أما المعنى الأعظم والأهم لهذه الكلمة فهو توحيد الله بأفعال العباد وهو التوحيد الطلبي الإرادي كما تقدم.

ويتلخص مما سبق أن المتكلمين فهموا من «لا إله إلا الله» أي لاخالق إلا الله ولا قادر على الاختراع إلا الله، وهذا بناءً منهم على ما فهموه من معنى كلمة «إله» وأنها بمعنى «آله»[1]، أي قادر على الاختراع، وليست بمعنى مألوه[2] -أي معبود-.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «... إنهم فهموا أن معنى الإله في قول المسلمين: لا إله إلا الله، هو القادر على الاختراع، وأن إله بمعنى آله، لا بمعنى مألوه، وهذا فهم خاطىء قال به الأشعري، وجعله أخصَّ وصف الإله...»[3].

ثانياً: موقف ابن أبي العز من المتكلمين في معنى (لاإله إلا الله).

يرى ابن أبي العز أن كلمة «لاإله إلا الله» تدل على توحيد الله تعالى في ألوهيته وفي ربوبيته، وأنه من الخطأ قصر معناها على توحيد الربوبية، وإخراج توحيد الألوهية من مدلولها. فمن جعل غايتها الدلالة على توحيد الربوبية فقد جهل كثيراً من معناها وما أعطاها حقها من الفهم على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فدلالتها على الألوهية في الكتاب والسنة أظهر، ويؤيد هذا معنى كلمة «إله» في اللغة، ويؤيده حال

---

(١) اسم فاعل: أي خالق.

(٢) اسم مفعول: أي معبود.

(٣) منهاج السنة (٢/ ٦٥) طبعة مكتبة الرياض الحديثة- وتلخيص كتاب الاستغاثة لابن تيمية ص(١٥٧) ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، نشر الدار العلمية، الهند. و الصفدية لابن تيمية (١/ ١٤٨) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، واقتضاء الصراط المستقيم(٢/ ٨٤٥)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٠١)، ودرء التعارض (٩/ ٣٧٧)، وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ٩٧٣).

الأمة الذين بعث فيهم الرسول ﷺ.

يقول ابن أبي العز: «وكثير من أهل النظر يزعمون أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن ودعت إليه الرسل عليهم السلام، وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب: هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السموات والأرض واحدٌ كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله**﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿**قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون**﴾ الآيات [المؤمنون: ٨٤-٨٥]، ومثل هذا كثير في القرآن.

ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم...»[(١)].

ويقول أيضاً: «فلو أقرَّ رجل بتوحيد الربوبية الذي يقرُّ به هؤلاء النظار ويفنى فيه كثير من أهل التصوف، ويجعلونه غاية السالكين كما ذكره صاحب «منازل السائرين» وغيره، وهو مع ذلك إن لم يعبد الله وحده ويتبرأ من عبادة ماسواه، كان مشركاً من جنس أمثاله من المشركين»[(٢)].

---

(١) الشرح (١/ ٢٨-٢٩) بتصرف يسير وانظر (١/ ٧٢ ومابعدها)

(٢) الشرح (١/ ٣٦).

فقد قرر ابن أبي العز فيما تقدم أن الرسل جاءوا بالدعوة إلى توحيد الألوهية وهي أمر زائد على توحيد الربوبية، إذ كان غالب تلك الأمم مقرون بتوحيد الربوبية -كما أخبر الله عنهم- في كثير من الآيات القرآنية، فكانت الدعوة إلى توحيد العبادة وعدم الشرك بالله، وهذه كانت حال كفار العرب الذين بعث فيهم الرسول ﷺ، فكيف يقال إن معنى «لا إله إلا الله» لا قادر على الاختراع إلا الله أو لا خالق إلا الله! وهل القوم ينكرون هذا. فعُلم أن المقصود الأعظم من لا إله إلا الله هو إفراد الله بالعبادة واجتناب عبادة الطاغوت بكافة أشكاله وصوره الحسية والمعنوية.

قال شيخ الإسلام في بيان معنى كلمة «إله» وأنها بمعنى: مألوه أي معبود: «والإله هو بمعنى المألوه، المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الآله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع واعتقد أن هذا أخصّ وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرِّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. قال تعالى: **﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾** [يوسف: ١٠٦]. قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره، فليس كل من أقرَّ أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ماسواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً له خائفاً منه دون ما سواه، يوالي

فيه ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر، وينهى بما نهى عنه...»[1].

ويقول في موضع آخر: «إن التوحيد الذي أنزل الله به كتبه، وأرسل به رسله، هو المذكور في الكتاب والسنة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، ليس هو هذه الأمور التي ذكرها هؤلاء المتكلمون وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ، فهم مع زعمهم أنهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله، بل التوحيد الذي يدّعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة... والتوحيد الذي جاءت به الرسل يتناول التوحيد في العلم (الاعتقاد) والقول (الوصف) وهو وصفه سبحانه بما يوجب أنه في نفسه أحد صمد، لا يتبعض ويتفرق فيكون شيئين وهو واحد متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفؤ. والتوحيد في الإرادة والعمل، وهو عبادته وحده لا شريك له، وقد أنزل الله تعالى ذلك في ﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾، ﴿**قل هو الله أحد**﴾»[2].

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام من بطلان ما يدعون الاختصاص به في الشرع والعقل قد تقدم بيانه في كلام ابن أبي العز، فالشرع جاء يقررهم بتوحيد الربوبية ليلزمهم بتوحيد الألوهية، ومعلوم لدى من عرف حال العرب قبل البعثة وبعدها إقرارهم بالربوبية في الجملة وضلالهم في العبادة، وهو أمر يدركه كل عاقل، وأما اللغة فقد

---

(١) درء التعارض (١/ ٢٢٦-٢٢٧)، وانظر أقوال السلف في تفسير الآية في الطبري (١٦/ ٢٨٦).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٧٨)، تحقيق محمد بن عبد الرحمن القاسم، الناشر: مؤسسة قرطبة.

أوضح هو ذلك فيما نقلته عنه، وذلك من معرفة الفرق بين كلمة «آله» بمعنى فاعل وكلمة «مألوه» بمعنى مفعول -أي معبود-.

وقد ذكر صاحب «تيسير العزيز الحميد» نقولاً عن عدد من العلماء في معنى كلمة «إله» فقال: «قال ابن عباس: الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين. وقال أبو زيد في الإفصاح: وجملة الفائدة في ذلك أن تعلم أن هذه الكلمة -لاإله إلا الله- هي مشتملة على الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، فإنك لما نفيت الإلهية وأثبت الإيجاب لله سبحانه، كنت ممن كفر بالطاغوت وآمن بالله.

وقال أبو عبد الله القرطبي في التفسير: لا إله إلا هو، أي لا معبود إلا هو. قال الزمخشري: الإله من أسماء الأجناس -كالرجل والفرس- اسم يقع على كل معبود بحق أو بباطل، ثم غلب على المعبود بحق.

وقال ابن القيم: الإله هو الذي تألهه القلوب محبة وإجلالاً وإنابة وإكراماً وتعظيماً وذلاً وخضوعاً وخوفاً ورجاءً وتوكلاً. وقال ابن رجب: الإله هو الذي يطاع فلا يعصى هيبة له وإجلالاً ومحبة وخوفاً ورجاءً وتوكلاً عليه سؤالاً منه ودعاءً له، ولا يصلح ذلك إلا لله عز وجل. وقال البقاعي: لاإله إلا الله، أي انتفى انتفاءً عظيماً أن يكون معبود بحق غير الملك الأعظم. وقال الطيبي: الإله فعال بمعنى مفعول، كالكتاب بمعنى المكتوب من أله إلهةً، أي عبد عبادة. ثم قال: وهذا كثير جداً في كلام العلماء، وهو إجماع منهم أن الإله هو المعبود»[1].

فظهر لنا مما تقدم أن معنى كلمة (لاإله إلا الله) أي لا معبود بحق إلا الله، وهذا الإقرار بالألوهية والاعتراف بها متضمن للإقرار والاعتراف

---

(١) تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (٧٥-٧٦) المكتب الإسلامي.

بالربوبية كما تقدم، وهذا هو مذهب السلف كما يقرره ابن أبي العز وسبقه إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

ولا يفهم من هذا الكلام أن المتكلمين مشركون في الألوهية بل كثير منهم يوجب عبادة الله وحده لاشريك له ويمنع من عبادة غير الله لا سيما المتقدمون منهم، لكنهم لايجعلون ذلك من معاني التوحيد المدلول عليه بكلمة «لاإله إلا الله»، وإنما يوجبونه بأدلة أخرى من الكتاب ومن السنة، **ولا شك أن هذا القصور أدى إلى الاستهانة بشأن توحيد الألوهية، فأفضى** بكثير من المتأخرين إلى انحرافات خطيرة في توحيد العبادة، لا سيما من انخرط منهم في سلك المتصوفة، فتلاقح الغلو في تعظيم المشايخ والرسوم التي اخترعوها مع الضعف في فهم توحيد الألوهية، فولّد الشرك والبدعة والخرافة.

الفصل الثالث

الأسماء والصفات

وفيه مباحث:

المبحث الأول: المقصود به ومنهج السلف فيه.

المبحث الثاني: القواعد التي قررها ابن أبي العز لدراسة الأسماء والصفات على ضوء منهج السلف.

المبحث الثالث: علاقة الذات بالصفات، ورأيه في مسألة «حلول الحوادث»

المبحث الرابع: صفة الكلام.

المبحث الخامس: صفة العلو والفوقية.

المبحث السادس: الرؤية.

المبحث الأول

المقصود بتوحيد الأسماء والصفات ومنهج السلف فيه

أولاً: المقصود به.

هو اعتقاد انفراد الله تعالى بأسمائه وصفاته التي أثبتها لنفسه في كتابه الكريم وأثبتها له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ، والإيمان بألفاظها ومعانيها، كالإقرار بأن الله بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه بكل شيء محيط، وأنه الذي يكشف الضر ويجيب المضطر، ويشفي السقيم، ويغفر الذنب العظيم، ويقبل التوبة ويعفو عن السيئات، وأنه الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، الملك القدوس السلام، وأنه الله الذي لا إله إلا هو له الحكم وإليه ترجع الأمور ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، إلى آخر ما ثبت في الكتاب والسنة من أسمائه تعالى وصفاته.

فإن الإيمان بذلك من الإيمان بوجود الله تعالى، والإيمان بربوبيته والإيمان بألوهيته، والإيمان بأسمائه وصفاته والإيمان بأوامره وأخباره.

وتوحيد الله بأسمائه وصفاته أحد أقسام التوحيد الثلاثة وهي: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، فمنزلته في الدين عالية وأهميته عظيمة، ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتى يكون على علم بأسماء الله تعالى وصفاته، ليعبده على بصيرة، قال تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وهذا يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة.

فدعاء المسألة أن تقدم بين يدي مطلوبك من أسماء الله تعالى مايكون

مناسباً مثل أن تقول : يا غفور اغفرلي ، ويا رحيم ارحمني ، ويا حفيظ احفظني .

ودعاء العبادة أن تتعبد لله تعالى بمقتضى هذه الأسماء فتقوم بالتوبة إليه لأنه التواب ، وتذكره بلسانك لأنه السميع ، وتتعبد إليه بجوارحك لأنه البصير ، وتخشاه في السر لأنه اللطيف الخبير ، وهكذا[1] .

فهذا التوحيد من أجلِّ المعارف ، لذا استفاضت الأدلة بذكره والتنويه به ، لأنه كلما كان الأمر مهماً كان بيانه أظهر وأكمل في هذه الشريعة الكاملة .

ثانياً : منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات .

منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات : هو الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه ووصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل يؤمنون بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ولا يحرِّفون الكلم عن مواضعه[2] .

«وقد كان الصحابة ومن أتى بعدهم يعتقدون هذه الصفات من غير أن يسألوا عن كنهها أو كيفيتها ، ودليل ذلك أنه لم يرد من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنهم سألوا الرسول ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا . . . »[3] .

فهم يثبتون الأسماء والصفات الواردة لله تعالى في الكتاب والسنة على

---

(١) انظر : القواعد المثلى ، للشيخ محمد بن صالح العثيمين(٥-٦) ، ط-الثالثة ، ١٤٠٨هـ- دار عالم الكتب- الرياض .

(٢) انظر : العقيدة الواسطية ، لابن تيمية ص(٧) ط-١٤٠٢هـ ، عكاظ للنشر والتوزيع .

(٣) الخطط للمقريزي (٤/ ١٨١-١٨٢) .

حقيقتها نافين عنها التمثيل، فلا يعطلون ولا يمثلون، على وفق ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، فلا يحملهم إيمانهم بأن الله ليس كمثله شيء على أن ينفوا عنه ما وصف به نفسه كما يفعل ذلك الذين غلو في التنزيه حتى عطلوه من صفاته بحجة الفرار من التمثيل بصفات المخلوقين، ولا يحملهم الإثبات على التكييف والتمثيل.

فالسلف لا يتجاوزون القرآن والحديث في الأسماء والصفات، ولا يتكلفون التأويلات، فهم قد تمسكوا بما دلّ عليه الكتاب الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين على قوم فصحاءُ بلغاء قد بلغوا النهاية في ذلك، فلم ينكروا ما دلت عليه الآيات والأحاديث الواردة في الأسماء والصفات، ولم يفهموا منها غير ظاهرها مع اعتقادهم أن الله ليس كمثله شيء.

وهم بذلك متبعون للكتاب والسنة خلفاً عن سلف. قال ابن خزيمة[1]: «إن الإخبار في صفات الله موافقة لكتاب الله تعالى نقلها الخلف عن السلف قرناً بعد قرن من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا على سبيل الصفات لله تعالى والمعرفة والإيمان به والتسليم لما أخبر الله تعالى في تنزيله ونبيه ﷺ، مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف»[2].

قال نعيم بن حماد الخزاعي[3]: «من شبَّه الله بشيء من خلقه فقد

---

(١) هو إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن المغيرة، الحافظ الفقيه صاحب كتاب التوحيد، والسنن في الحديث المسمى بصحيح ابن خزيمة توفي سنة ٣١١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥).

(٢) ذم التأويل لابن قدامة ص(١٤٠)ضمن الرسائل الكمالية، الناشر: مكتبة المعارف، الطائف، وانظر: الشرح (١/ ٦٠-٦٢).

(٣) هو نعيم بن حماد بن الحارث بن همام بن سلمة بن مالك، العلامة الحافظ أبو عبد الله الخزاعي المروزي من شيوخ البخاري، مات سنة ٢٢٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٩٥).

كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه»[1].

وقال ابن عبد البر: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محدودة»[2].

وقال أبو نصر السجزي[3] في كتابه الإبانة: «وأئمتنا كسفيان ومالك والحمادين، وابن عيينة، والفضيل، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، متفقون على أن الله سبحانه فوق العرش، وعلمه بكل مكان، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء»[4].

وقال الحافظ أبو القاسم الأصبهاني في كتابة الحجة في بيان المحجة: «الكلام في صفات الله عز وجل ماجاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها، قد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف. والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين، وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٨٥).

(٢) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٣) هو الإمام شيخ السنة أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم بن أحمد الوائلي البكري السجستاني شيخ الحرم، مات سنة ٤٤٤هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٤).

(٤) سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٦)، ودرء التعارض (٦/ ٢٥٠)، ونقض تأسيس الجهمية لابن تيمية (٢/ ٣٨).

وجود[1] لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها لأن التوقيف ورد بها، وعلى هذا مضى السلف»[2].

فالسلف رضي الله عنهم يثبتون لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله من الصفات على حد سواء، فلا فرق بين الصفات الخبرية[3] كالوجه واليدين والقدم والاستواء ونحوها وبقية الصفات؛ لأن حكمها واحد والقول فيها كالقول في غيرها من الصفات، فيؤمنون بالنصوص الواردة في هذا الباب وبمعانيها المفهومة من لغة العرب لأنهم المخاطبون بها، والناس تبع لهم في هذا الفهم، فلا يجوز عرض هذه النصوص على أنواع المجازات ومخلفات الفكر الوثني في بلاد فارس والهند.

وقد لخّص العلامة محمد الأمين الشنقيطي مذهب السلف في هذا الباب وذكر أنه يقوم على ثلاثة أسس، من جاء بها واعتقدها فقد وُفق للصواب، وكان على الاعتقاد الذي كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

وكل هذه الأسس قد دلّ عليها القرآن العظيم، وهي كالتالي:

الأول: تنزيه الله جل وعلا عن أن يشبه شيء من صفاته شيئاً من صفات المخلوقين.

---

(١) في المطبوع: وجوداً- وهو غلط، لأنها مضاف.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٧٤-١٧٥) والنقول عن السلف في هذا المعنى أكثر من أن تحصر، بل هناك مؤلفات مستقلة لنقل أقوال السلف في هذا الباب وغيره من أبواب الاعتقاد -يعرفها طلاب العلم. وقد كتب شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الباب كثيراً من المؤلفات والرسائل من أهمها الواسطية، والحموية، والتدمرية، وكتب تلميذه العلامة ابن القيم اجتماع الجيوش الإسلامية، والصواعق المرسلة وغيرها كثير.

(٣) سميت بذلك لتوقفها على الخبر من الكتاب والسنة، وهو تقسيم كلامي يراد به التفريق بين ما ثبت بالعقل كالحياة والإرادة والسمع والبصر وغيرها وما لا دخل للعقل فيه كالوجه والأصابع والاستواء ونحوه. والصواب أن جميع الصفات والأسماء متوقفه على الخبر بلا تفريق والقول فيها على حدٍ سواء.

وهذا الأصل يدل عليه قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [الشورى: ١١].

الثاني: الإيمان بما وصف الله به نفسه، لأنه لا يصف الله أعلمُ بالله من الله ﴿**أأنتم أعلم أم الله**﴾ [البقرة: ١٤٠].

والإيمان بما وصفه به رسوله ﷺ الذي قال في حقه: ﴿**وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: ٣-٤].

الثالث: قطع الطمع عن إدراك حقيقة الكيفية لأن إدراك حقيقة الكيفية مستحيل بالنسبة لنا ﴿**ولا يحيطون به علماً**﴾ [طه: ١١٠][١].

ثالثاً: أدلة السلف على ماذهبوا إليه.

الأدلة على صحة ما ذهب إليه السلف رحمهم الله كثيرة فمنها

١- قوله تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل**﴾ [النساء: ١٣٦].

وإذا طبقنا مذهب أهل السنة والجماعة على هذا وجدناه موافقاً تماماً لهذا الأمر.

فقوله: ﴿**آمِنوا بالله**﴾: الإيمان بالله يتضمن الإيمان بكل ما أخبر به عن نفسه وغيره، ومن ذلك أسمائه وصفاته. فهي مما أخبر به عن نفسه تعالى، فمن لم يؤمن بأسمائه وصفاته فلم يحقق الإيمان به تعالى.

وقوله: ﴿**ورسوله**﴾، يتضمن قبول ما أخبر به عن الله، فمن لم يقبل ذلك فما آمن بالرسول ﷺ، وكيف يؤمن بالرسول وهو ينكر أعظم ما أخبر به وهو أسماء الله وصفاته تعالى.

---

(١) بتصرف من منهج دراسات لآيات الأسماء والصفات، ص (٤٣-٨٥) ضمن مجموع القواعد الطيبات جمع أشرف عبدالمقصود، ط، الأولى، ١٤١٦هـ، الناشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض، وانظر: الشرح (١/ ٨٤-٨٧).

وقوله: ﴿والكتاب الذي نزل على رسوله﴾ يعني القرآن، فالإيمان بالأسماء والصفات من الإيمان بالقرآن؛ لأن القرآن دلّ عليها.

٢- قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»[١]. ونحن نعلم أن سنة الرسول ﷺ وسنة خلفائه الراشدين رضي الله عنهم هي قبول كل ما وصف الله به نفسه وكل ماسمّى به نفسه، والإيمان بألفاظها ومعانيها على الوجه اللائق بالله تعالى، فهذان دليلان نقليان عامّان[٢]، وهناك أدلة تفصيلية كثيرة تدل على آحاد الأسماء والصفات سأعرض لها في مواضعها إن شاء الله، ومن أبرز من تكلم عن أدلة السلف في هذا الباب شيخ الإسلام ابن تيمية في العقيدة الواسطية.

وهناك برهان عقلي ذكره شيخ الإسلام في الحموية وهو من أنفع الأدلة لمن أراد الله هدايته.

يقول رحمه الله: «ومن المحال أيضاً أن يكون النبي ﷺ قد علّم أمته كل شيء حتى الاستنجاء من الخارج وقال: «تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[٣]، وقال فيما صح عنه أيضاً: [٤]«ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير مايعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه»، وقال أبو ذر: «لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا فيه علماً»[٥]، وقال عمر بن الخطاب: «قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً فذكر

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) من مذكرة محاضرات الشيخ محمد الصالح ابن عثيمين لطلبة الشريعة وأصول الدين، ص(٣-٤) والكتاب مخطوط.

(٣) أخرجه ابن ماجه- المقدمة- (٥) و(٤٤).

(٤) مسلم- كتاب الإمارة- باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء- (١٨٤٤).

(٥) أخرجه أحمد- مسند الأنصار- (٢٠٨٥٤).

بدء الخلق، حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه»، رواه البخاري[1].

ومحال -مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين وإن دقت- أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه في قلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مُسكة من إيمان وحكمة أن لا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول ﷺ على غاية التمام؟

ثم إذا كان قد وقع ذلك منه فمن المحال أن يكون خير أمته وأفضل قرونها قصّروا في هذا الباب زائدين فيه أو ناقصين عنه.

ثم من المحال أيضاً أن تكون -القرون الفاضلة- غير عالمين، وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين؛ لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول وإما اعتقاد نقيض الحق، وقول خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع»[2].

وتقرير هذا الدليل الذي ذكره شيخ الإسلام يمكن وضعه في النقاط التالية.

١- أن الرسول ﷺ بلغ أكمل البلاغ وأبينه، ونصح لأمته تمام النصح وعلمهم كل ما يحتاجون إليه في أمور دينهم حتى أمور الطهارة، وهذا أمر متفق عليه.

إذا كان الحال كما تقدم فيستحيل أشد الاستحالة أن لا يبين لهم ما

---

(١) البخاري- كتاب بدء الخلق- باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق﴾- (٣١٩٢).
(٢) الحموية لابن تيمية ص(٥-٦).

يعتقدون في ربهم وإلههم ومعبودهم سبحانه وتعالى، وإذا كان هذا محالاً فإن نقيضه هو الحاصل وهو أن الرسول ﷺ قد بين لأمته الحق في ما يجب عليهم اعتقاده في ربهم تعالى في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فنصوص الأسماء والصفات معلومة مفهومة عندهم.

٢- إذا كان الحق فيما يقوله المخالفون «الممثلة المشبهة والمعطلة المتأولة»، فكيف يجوز على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ ثم على خير الأمة وأفضلها من الصحابة والتابعين أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر- في هذا الباب- بخلاف الحق؟! ويعلِّمون ذلك أولادهم، ونساءهم، وإمائهم[1]. هكذا يعلمونهم الكفر والباطل والتشبيه، حتى جاء هؤلاء المخالفون فنطقوا وصدعوا بالحق!!

٣- أن هذا القول وهو صحة مذهب المخالفين للسلف يلزم منه أحد أمرين كلاهما باطل.

الأول: أن الصحابة والسلف لم يفهموا الحق في ذلك وأنهم كانوا جُهّالاً بهذا الأمر.

الثاني: إنهم علموا الحق وفهموه، لكنهم كتموه ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين.

وهذان الأمران معلومٌ بطلانهما بالضرورة من دين الله وبإجماع المسلمين، فتعين أن الحق ما ذهب إليه السلف[2].

---

(١) كحديث الجارية التي سألها الرسول ﷺ: أين الله؟»، قالت: في السماء، رواه مسلم.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ١٥-١٦)، وإيثار الحق على الخلق (١٣٨-١٣٩)، وذم التأويل لابن قدامة (١٣٥-١٣٦)، وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان بن علي حسن(٢/ ٥٦٠).

رابعاً: المخالفون لمنهج السلف في الأسماء والصفات، وموقف ابن أبي العز منهم.

ذكر ابن أبي العز رحمه الله المخالفين لمنهج السلف في توحيد الأسماء والصفات وذكر أنهم قسمان:

الأول: النفاة المعطلة[1]، **والثاني:** المشبِّهة الممثِّلة[2][3].

(١) النفاة المعطلة: هم الذين غلوا في التنزيه حتى نفوا عن الله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ، وهم أقسام متباينة، فمنهم:
١- الجهمية، نسبة للجهم بن صفوان، وهم طائفتان.
الأولى: الغلاة منهم، وهم الذين يصفون الله بالسلوب المحضة فيسلبون عنه النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت... وتارة يقولون: لا موجود ولا لا موجود... وهكذا.
الثانية: الذين ينفون عنه الأسماء والصفات، ويصفونه بالسلوب، ولايثبتون إلا ذاتاً مجردة عن الصفات، أي يثبتون وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق.
والطائفة الأولى قد وافقها فيما ذهبت إليه الباطنية والقرامطة.
٢- المعتزلة: أتباع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وهم قسمان:
الأول: من ينفون الصفات ويثبتون الأسماء على أنها أعلام محضة تدل على الذات.
الثاني: من ينفون الصفات ويثبتون الأسماء على أنها بمعنى متعلقاتها، فالسمع بمعنى المسموع والبصر بمعنى المبصر... إلخ
وحاصل مذهبهم نفي الصفات. أما الأسماء فهي عندهم مترادفة لا تدل على صفة وإنما تدل على الذات فقط.
٣- الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري في الطور الثاني من حياته.
وهم يثبتون الأسماء، أما الصفات فلهم فيها قولان: الأول: التفويض، وهو التصريح بعدم معرفة معناها وكيفيتها، فهي مجهولة المعنى مجهولة الكيف.
الثاني: إثبات سبع صفات - وهي التي يسمونها العقلية- وهي (العلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والحياة)، ويسمونها أيضاً صفات المعاني أو الصفات المعنوية.
أما الصفات الخبرية وصفات الأفعال فيؤلونها.

(٢) المشبهة الممثلة: هم الذين غلو في جانب الإثبات، فمثلوا صفات الله بصفات خلقه فقالوا: لله يدين كأيدي المخلوقين وسمع كسمع المخلوقين. وهؤلاء جماعة من الشيعة الغالية كالحكمية أصحاب هشام بن الحكم، والجواليقية أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافضي، واليونسية أتباع يونس بن عبد الرحمن القُمي، والشيطانية أتباع شيطان الطاق، واسمه أبو جعفر الأحول، والحوارية أتباع داود الحواري، وهناك أيضاً الكرامية أتباع أبي عبدالله محمد بن كرام من زهاد سجستان.
وانظر في جميع ما تقدم: التدمرية(٦-٧-٨)، ومقالات الإسلاميين(٢٠٧-٢١٠-٢٣٧-٣١٢)، والفرق بين الفرق (١٩٩)، والملل والنحل(١/ ٤٣-٤٤-٨٧-٥٩-٩٦-١٠٤-١٠٥)، والصفدية(١/ ٩٦)، ومجموع الفتاوى(٥/ ١١٣-١١٧)، ودرء التعارض(٥/ ٣٢٨)، وشرح الأصفهانية(٨-٩) تحقيق مخلوف، و أم البراهين(٣-٤)، وجواب أهل العلم والإيمان(١٠٤)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين(٦٣-٦٤-٦٥)، والأسماء والصفات للأشقر ص(١٥٦).

(٣) الشرح (١/ ٦٤).

ثم تولى مناقشتهم فيما ذهبوا إليه، وتولى الرد عليهم على سبيل العموم دون إطالة في المناقشات التفصيلية، وإرجاء ذلك- أي المناقشة التفصيلية- عند ورود المناسبة للتفصيل، كالحديث عن صفة الكلام وصفة العلو وصفة الرؤية والصفات الخبرية وما أشبه ذلك، وسأذكر هنا الرد الإجمالي له على هؤلاء المخالفين، وقد سلك في مناقشتهم مسلك التدرج كما سيتضح لاحقاً.

الرد على النفاة والمؤوِّلة:

قال رحمه الله: «فقد سمى الله ورسوله صفات الله علماً وقدرة وقوة، وقال تعالى[1]: **﴿ثم جعل من بعد ضعف قوة﴾** [الروم: ٥٤]، **﴿وإنه لذو علم لما علمناه﴾** [يوسف: ٦٨]، ومعلوم أنه ليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة، ونظائر هذا كثيرة، وهذا لازم لجميع العقلاء[2]، فإن من نفى صفة من صفاته التي وصف بها نفسه، كالرضا والغضب، والمحبة والبغض[3]، ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم!! قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر، مع أن ما تثبته له ليس

---

(١) أي في شأن المخلوقين.

(٢) انظر التدمرية ص (٢٠) تحقيق محمد بن عودة السعوي، ط، الأولى، ١٤٠٥هـ.

(٣) وهو هنا يقصد الأشاعرة، بدليل الكلام بعده، فإنهم نفوا الصفات الاختيارية وأثبتوا الصفات السبع التي دلَّ عليها العقل عندهم، وهم يثبتونها على وجه يليق بالله ليس كصفات المخلوقين مع أن الله تعالى وصف عباده بالسمع والبصر والكلام... إلخ مما أثبتوه لله، فما الفرق في إثبات هذه الصفات وتلك، فلماذا لا تثبتون ما نفيتموه على الوجه الذي تقولون به في إثبات الصفات العقلية فهذا تفريق بلا دليل. انظر: (شرح المقاصد للتفتازاني(٢/ ٦٧)، وأصول الدين للبغدادي(١١٠) ط، الأولى بمطبعة استانبول (١٣٤٦هـ)، وغاية المرام للآمدي ص(١٤١)، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد(١٠٤) تقديم د/ عادل العواء، ١٣٨٨ط، الأولى. وقارن بالإبانة للأشعري (١٣-١٤) طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، والتمهيد للباقلاني(٢٥٨) طبع المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧، ومجموع الفتاوى (٥/ ٩٨-٩٩)(٥/ ٣٨٦)، واجتماع الجيوش الإسلامية(٢١٢).

مثل صفات المخلوقين، فقل فيما نفيته وأثبَته الله ورسوله مثل قولك فيما أثبتَّه، إذ لا فرق بينهما.

فإن قال[1]: أنا لا أثبت شيئاً من الصفات! قيل له فأنت تثبت له الأسماء الحسنى، مثل حي، عليم، قدير، والعبد يسمّى بهذه الأسماء، وليس ما يثبت للرب من هذه الأسماء مماثلاً لما يثبت للعبد، فقل في صفاته نظير قولك في مسمّى أسمائه.

فإن قال: وأنا لا أثبت له الأسماءالحسنى، بل أقول: هي مجاز، وهي أسماء لبعض مبتدعاته، كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة[2].

قيل له: فلا بد أن تعتقد أنه موجود حق قائم بنفسه والجسم موجود قائم بنفسه، وليس هو مماثلاً له. فإن قال[3]: أنا لا أثبت شيئاً، بل أنكر وجود الواجب بنفسه، قيل له: معلوم بصريح العقل أن الموجودات إما واجب بنفسه وإما غير واجب بنفسه، وإما قديمٌ أزلي، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، وإما مخلوق مفتقر إلى خالق، وإما غير مخلوق ولا مفتقر إلى خالق، وإما فقير إلى ما سواه، وإما غني عما سواه، وغير الواجب بنفسه لا يكون إلا بالواجب نفسه، والحادث لا يكون إلا بقديم، والمخلوق لا يكون إلا بخالق، والفقير لا يكون إلا بغنيّ عنه، فقد لزم على تقدير النقيضين وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه، وما سواه بخلاف ذلك.

---

(١) هنا يقصد المعتزلة. انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٦-٢٢٩)، والملل والنحل (١/ ٥٧)، ونهاية الإقدام (٩١)، والمنية والأمل (٥٦) لأحمد بن يحيى المرتضى الزيدي ط، ١٣١٦هـ، حيدرآباد، والتدمرية(١٨).

(٢) انظر: التدمرية (٣٦).

(٣) هذا قول الدهرية، انظر الملل والنحل (٢/ ٦٠١)، وإغاثة اللهفان (٢/ ٣٦٦-٣٦٧).

وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث كائن بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجباً بنفسه، ولا قديماً ولا أزلياً، ولا خالقاً لما سواه، ولا غنياً عما سواه، فثبت بالضرورة وجود موجودين: أحدهما واجب والآخر ممكن، أحدهما خالق والآخر مخلوق، وهما متفقان في كون كل منهما شيئاً موجوداً ثابتاً[1].

ومن المعلوم أيضاً أن أحدهما ليس مماثلاً للآخر[2] في حقيقته، إذ لو كان كذلك لتماثلا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وأحدهما يجب قدمه وهو موجود بنفسه، والآخر لا يجب قدمه ولا هو موجود بنفسه، وأحدهما خالق، والآخر ليس بخالق. . . فلو تماثلا، للزم أن يكون كل منهما واجب القدم ليس بواجب القدم، موجودٌ بنفسه غير موجود بنفسه، خالقٌ ليس بخالق، غنيٌ غير غني، فيلزم اجتماع الضدين على تقدير تماثلهما، فعلم أن تماثلهما منتفٍ بصريح العقل، كما هو منتف بنصوص الشرع.

فعلم بهذه الأدلة اتفاقهما من وجه، واختلافهما من وجه، فمن نفى ما اتفقا فيه كان معطلاً قائلاً للباطل، ومن جعلهما متماثلين، كان مشبّهاً قائلاً للباطل، وذلك لأنهما وإن اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه، فالله تعالى مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك، والعبد أيضاً مختص بوجوده وعلمه وقدرته والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه.

وإذا اتفقا في مسمّى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلق كلي

(١) وبذلك تبطل شبهة المنكرين لواجب الوجود، والدليل الذي ساقه لإثبات ذلك دليل حسي عقلي من ضرورات العقول التي لا تقبل المكابرة والعناد.

(٢) هذا شروع منه في الرد على الممثلة.

يوجد في الأذهان لا في الأعيان[1]، والموجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه»[2].

وهكذا نجد ابن أبي العز يتدرج في المناقشة والجدال مع المعطلة مبتدئاً بأقلهم انحرافاً وهم الأشاعرة، مثنيّاً بمن يليهم في الانحراف وهم المعتزلة، مثلثاً بالباطنية القرامطة الغلاة الذين لا ينتسبون للإسلام إلا بالاسم فقط وإلا فهم في الحقيقة زنادقة ملاحدة، ثم انتهى إلى الدهريين الذين ينكرون الخالق ظاهراً وباطناً وأبطل حجتهم، وهذا المنهج المتدرج في النقاش والحوار ينبىء عن فهم عميق لدى ابن أبي العز لحقيقة الخلاف وطبيعته بين السلف وهذه الطوائف.

بيان ابن أبي العز لمنشأ الغلط والخطأ الذي وقع فيه المعطلة والمؤولة:

وقد بيَّن ابن أبي العز منشأ الغلط في هذه المسألة فقال: «وأصل الخطأ والغلط: توهم أن هذه الأشياء العامة الكلية يكون مسمَّاها المطلق الكلي هو بعينه ثابتاً في هذا المعيَّن، وهذا المعيَّن، وليس كذلك، فإن مايوجد في الخارج لا يوجد مطلقاً كلياً، لا يوجد إلا معيناً مختصاً، وهذه الأسماء إذا سُمِّي الله بها، كان مسماها معيناً مختصاً، فإذا سُمِّي بها العبد كان مسمَّاها مختص به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشركه فيه غيره[3]، فكيف بوجود الخالق! ألا ترى أنك تقول: هذا هو ذاك، فالمشار إليه واحدٌ، لكن بوجهين مختلفين.

---

(١) أي: الوجود الخارجي في الشاهد.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٦٠-٦٣)، ومختصر الصواعق(١/ ٢٨)، ونقض التأسيس(١/ ١٠٢)، والتدمرية (٢٠-٣٠).

(٣) أي: من المخلوقات.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى، وزادوا فيه على الحق فضلُّوا، وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلّوا، وأن كتاب الله دلّ على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه.

فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه، ولكن أساؤوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر.

والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات، ولكن أساؤوا بزيادة التشبيه[1].

مما تقدم نرى أن ابن أبي العز موافق للسلف في إثبات الأسماء والصفات، وموافق لهم في مصدر التلقي وأصول الفهم للنصوص، فهو يرد على النفاة ويرد على الممثلة، ويرد على الدهرية المنكرين لوجود الله ولصفاته، ويبيِّن أن السلف هم الذين سلكو الطريق الصحيح في هذا الباب، وطريقتهم هي التي دلَّ عليها القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي الموافقة لصريح العقل، فهم أهل الوسط والخيرية في كل باب من أبواب الاعتقاد.

(١) الشرح (١/ ٦٣-٦٤-٥٧-٨٥-٨٧)، وانظر: المراجع السابقة، وفي هذا العبارة إنصاف من ابن أبي العز رحمه الله لهاتين الطائفتين، وإن كانوا قد ضلوا في هذا الباب.

المبحث الثاني

القواعد التي قررها ابن أبي العز لدراسة الأسماء والصفات على ضوء منهج السلف

لقد نبه ابن أبي العز في ثنايا شرحه إلى عدد من القواعد التي على ضوئها يكون العلم بالأسماء والصفات صحيحاً موافقاً لما دل عليه الوحي، وهذه القواعد والأصول موجودةٌ منثورة في كتب السلف المتقدمين، ولعل من أكثرهم تنصيصاً عليها الإمام ابن خزيمة صاحب كتاب التوحيد، وقوام السنة أبو القاسم الأصبهاني صاحب الحجة في بيان المحجة، وشيخ الإسلام ابن تيمية في عامة كتبه.

وأذكر هنا أهم القواعد التي قررها ابن أبي العز في شرحه إجمالاً ثم أتبع ذلك بالتوضيح المفصل، و هي كالتالي:

١- الجمع بين الإثبات للصفات ونفي مشابهة الله لخلقه.

٢- الإثبات المفصل والنفي المجمل.

٣- النفي في الصفات يتضمن المدح، وهو إثبات كمال الضد.

٤- الصفات معلومة المعنى مجهولة الكيفية.

٥- الألفاظ المجملة لا بد من تحديد المراد منها.

٦- يستعمل في حق الله قياس الأولى.

القاعدة الأولى: الجمع بين إثبات الصفات ونفي مشابهتها لصفات المخلوقين.

قال ابن أبي العز: «اتفق أهل السنة على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن لفظ التشبيه قد صار في

كلام الناس لفظاً مجملاً يُراد به المعنى الصحيح[1]، وذلك المعنى الصحيح للفظ التشبيه هو ما نفاه القرآن ودل عليه العقل -أي على نفيه- من أن خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ رد على الممثلة والمشبهة، ﴿**وهو السميع البصير**﴾ رد على على النفاة المعطلة، فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق، فهو المشبه المبطل المذموم، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق فهو نظير النصارى في كفرهم»[2].

فالإيمان بالأسماء والصفات لا يتم إلا بأمرين:

الأول: إثباتها.

الثاني: نفي مماثلتها ومشابهتها لصفات المخلوقين.

ويقول في موضع آخر معلقاً على قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾: «وليس المراد نفي الصفات كما يقول أهل البدع، فمن كلام أبي حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر: (لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، ثم قال بعد ذلك: وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا»[3]، وقال نعيم بن حماد: من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه، فقد كفر، وليس فيما وصف الله

---

(١) ذكر رحمه الله المعنى الصحيح للتشبيه وأبطله، أما المعنى الباطل للتشبيه فهو أن لايُثبت لله شيء من الأسماء والصفات كما زعمته الجهمية ومن وافقهم، وهذا خلاف قول السلف، فالسلف إنما أنكروا التشابه في حقائق الأسماء والصفات ولم ينفوا عنه تعالى الأسماء والصفات التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٥٧)، والتدمرية (٥٧).

(٣) انظر: الفقه الأكبر لأبي حنيفة بشرح على القارئ ص(٨١-٩١).

به نفسه ولا رسوله تشبيه، وقال إسحاق بن راهويه[1]: من وصف الله، فشبّه صفاته بصفات أحد من خلقه فهو كافر بالله العظيم.

وقال أيضاً: «غلاة جهم وأصحابه: دعواهم على أهل السنة والجماعة ما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة، بل هم المعطلة»[2].

وقوله رحمه الله إن لفظ التشبيه صار مجملاً في كلام الناس: مراده فيه أنه صار يطلق بالحق وبالباطل، فمن إطلاقاته الصحيحة أن يراد به نفي المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق، لأن الله ليس كمثله شيء، وقد يطلق ويراد به الباطل مثل إرادة نفي الصفات ونفي المعاني المعلومة منها بحجة أن ذلك تشبيه، فإطلاق لفظ التشبيه في هذه الحال من تلبيس إبليس وردٍّ كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، فتعيّن أنه لا بد من تحديد المراد بلفظ التشبيه، فإن أُريد به المعنى الصحيح قبلناه، وإن أريد به المعنى الباطل فالباطل مردود.

وقد بالغ الجهمية ومن سار في ركابهم في التشنيع على أهل السنة الذين يثبتون الأسماء والصفات ويمرّونها كما جاءت على الوجه اللائق به تعالى، فرموهم بالتشبيه والتجسيم بغرض التنفير عنهم، وهذا منهم جور وظلم، فإن من عَرَف مذهب السلف في هذا الباب لا يمكن أن يرميهم بذلك.

---

(١) هو الإمام الكبير شيخ المشرق سيد الحفاظ أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي، ولد سنة ١٦١هـ ومات سنة ٢٣٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ٣٥٨).

(٢) الشرح (١/ ٨٤-٨٥)، وانظر في رمي الجهمية ومن وافقهم لأهل السنة بالتشبيه: شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ١٧٩)، والانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط، ص(٥٥)، ومتشابه القرآن للقاضي عبدالجبار (٧٤)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٦٦)، والشامل في أصول الدين للجويني (٥١١)، ومجموع الفتاوى (٥/ ١١٠).

يقول ابن أبي العز في هذا الموضوع: «وكذلك قال خلق كثير من أئمة السلف: علامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، فإنه ما من أحد من نفاة شيء من الأسماء والصفات إلا يسمي المثبت لها مشبهاً، ولهذا كُتُبُ نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والرافضة ونحوهم، كلها مشحونة بتسمية مثبتة الصفات مشبهة ومجسمة، أو يقولون في كتبهم: إن من جملة المجسمة قوماً يقال لهم: المالكية، يُنسبون إلى رجل يقال له: مالك بن أنس، وقوماً يقال لهم: الشافعية، ينسبون إلى رجل يقال له محمد بن إدريس! حتى الذين يفسرون القرآن منهم، كعبد الجبار[1] والزمخشري[2] وغيرهما، يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات وقال بالرؤية مشبهاً، وهذا الاستعمال قد غلب عند المتأخرين من غالب الطوائف»[3].

ثم بيَّن رحمه الله مراد السلف من إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً، قال: «ولكن المشهور من استعمال هذا اللفظ -التشبيه- عند علماء السنة المشهورين: أنهم لا يريدون بنفي التشبيه نفي الصفات ولا يصفون به كل من أثبت الصفات، بل مرادهم أنه لا يشبه المخلوق في أسمائه وصفاته وأفعاله...»[4].

قلتُ: وهم إنما رموا أهل السنة بهذا اللفظ -التشبيه- لكونهم

---

(١) هو القاضي أحمد بن عبدالجبار بن خليل المتكلم شيخ المعتزلة ومنظّر المذهب الاعتزالي، مات سنة ٤١٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٤٤).

(٢) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، نسبة إلى زمخشر من قرى خوارزم، رأس من رؤوس الاعتزال، من كتبه «الكشاف في تفسير القرآن»، و«أساس البلاغة»، و«والفائق في غريب الحديث»، مات سنة ٥٣٨هـ. وانظر: لسان الميزان (٦/ ٤) والأعلام (٧/ ١٧٨).

(٣) الشرح (١/ ٨٦-٨٧).

(٤) الشرح (١/ ٨٧)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٣).

اعتقدوا أن ظاهر النصوص يقتضي التشبيه فعدلوا إلى التأويل فهم وقعوا في التشبيه أولاً ثم فرّوا منه ووقعوا في التعطيل بخلاف أهل السنة الذين أجروا النصوص على ظاهرها وعلى المراد المعهود منها مع اعتقاد عدم مماثلة الله لخلقه، فكيف يخطر ببال عاقل فضلاً عن مسلم أن الخالق مماثل للمخلوق[1].

القاعدة الثانية: الإثبات المفصل والنفي المجمل.

وهذه هي طريقة القرآن الكريم، فالإثبات للصفات في القرآن يكون مفصّلاً، ونفي النقائص يكون مجملاً، والمراد بالتفصيل التعيين والتخصيص، وذلك بذكر الأسماء والصفات معينة منصوصاً عليها، فلا يكفي في إثبات الاسم أو الصفة المعينة اندراجه ضمن لفظ عام، لأن إثبات الاسم المعين أو الصفة المعينة لله تعالى أمر توقيفي كما هو مقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة، ومما جاء في القرآن مفصلاً قوله تعالى: ﴿**هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم**﴾ [الحشر: ٢٣-٢٤].

يقول ابن أبي العز في هذا: «ولهذا يأتي الإثبات للصفات في كتاب الله مفصلاً، والنفي مجملاً، عكس طريقة أهل الكلام المذموم، فإنهم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المجمل، يقولون: ليس بجسم ولا شبح

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٥٨-٢٥٩)، وانظر: الصواعق المرسلة(٢/ ٦٣٤)، ودرء التعارض (١/ ٨-١١)، ومجموع الفتاوى(٥/ ١٦٨)، وانظر: نقض تأسيس الجهمية(١/ ٣٨٧-٣٩٨) و(١/ ١٠٩).

ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولاعرض. . . »[1]، وعقّب على ما نقله عنهم بقوله: « . . . وهذا النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب، فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبال، ولا كساح، ولا حجام، ولا حائك، ألا أدَّبك على هذا الوصف، وإن كنت صادقاً، وإنما تكون مادحاً إذا أجملت النفي، فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيتك أنت أعلى منهم وأشرف، فإذا أجملت في النفي أجملت في الأدب»[2]، وقال أيضاً: «والمقصود أن غالب عقائدهم السلوب، ليس بكذا وليس بكذا، وأما الإثبات فهو قليل، وأكثر النفي المذكور ليس متلقى عن الكتاب والسنة، ولا عن الطرق العقلية التي سلكها غيرهم من مثبتة الصفات، فإن الله تعالى قال: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، ففي هذا الإثبات ما يقرر معنى النفي، ففهم أن المراد انفراده سبحانه بصفات الكمال. . . »[3].

موقف السلف من السلوب التي يذكرها المتكلمون:

وبيَّن ابن أبي العز الموقف من هذه السلوب التي يذكرها المتكلمون في صفات الله تعالى فقال: «والتعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية هو سبيل أهل السنة والجماعة، والمعطلة يُعرضون عما قاله الشارع من الأسماء والصفات، ولا يتدبرون معانيها، ويجعلون ما ابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده، وأما أهل الحق والسنة والإيمان، فيجعلون ما قاله الله ورسوله هو الحق الذي يجب اعتقاده واعتماده، والذي قاله هؤلاء إما أن يعرضوا عنه إعراضاً جميلاً،

---

(١) الشرح (١/ ٦٩)، ومقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٥-١٥٦).
(٢) الشرح (١/ ٧٠).
(٣) الشرح (١/ ٧١).

أو يبينوا حاله تفصيلاً، ويحكم عليه بالكتاب والسنة، لا يحكم به على الكتاب والسنة»[1].

فقد بيّن أن أهل السنة متبعون للقرآن الكريم في الإثبات والنفي، فالإثبات عندهم مفصّل لما فيه من المدح وإظهار كمال الموصوف، والنفي عندهم مجمل لما فيه من المدح أيضاً، ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾، ﴿**هل تعلم له سمياً**﴾، ﴿**ليس كمثله شيء**﴾. وهذا المنهج هو الطريق المستقيم حتى لا يقع الإنسان في القول على الله بلا علم.

قد يأتي النفي مفصلاً لحكمه:

قد يأتي القرآن الكريم بالنفي مفصلاً، ولكن هذا قليل جداً ولايخرم القاعدة العامة في النفي، ويأتي النفي مفصلاً لأمر اقتضى ذلك، منها:

١- نفي ما ادعاه الكاذبون في حقه كقوله تعالى: ﴿**أن دعوا للرحمن ولداً وماينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً**﴾ [مريم: ٩١-٩٢].

٢- دفع توهم نقص في كماله فيما يتعلق بالأمر المعين كما في قوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين**﴾، ﴿**ولقد خلقنا السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ومامسنا من لغوب**﴾، رداً على اليهود وأشياعهم[2].

القاعدة الثالثة: النفي في باب الأسماء والصفات يتضمن إثبات كمال ضد المنفي؛ لأن النفي المجرد ليس فيه مدح:

قال رحمه الله: «كل نفي يأتي في صفات الله تعالى في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده، كقوله تعالى: ﴿**ولا يظلم ربك أحداً**﴾ [الكهف: ٤٩] لكمال عدله، ﴿**ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولافي**

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر القواعد المثلى للشيخ محمد بن صالح العثيمين(٢٤).

الأرض﴾ [سبأ: ٣] لكمال علمه، وقوله تعالى: **﴿ومامسنا من لغوب﴾** [ق: ٣٨] لكمال قدرته، **﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾** [البقرة: ٢٥٥] لكمال حياته وقيُّوميته، **﴿لا تدركه الأبصار﴾** [الأنعام: ١٠٣] لكمال جلاله وعظمته وكبريائه، وإلا فالنفي الصرف لا مدح فيه. ألا يُرى أن قول الشاعر:

قُبيّلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

لما اقترن بنفي الغدر والظلم عنهم ما ذكره قبل هذا البيت، وبعده، وتصغيرهم بقوله «قُبيله» علم أن المراد عجزهم وضعفهم، لالكمال قدرتهم»[1].

وقال رحمه الله في قوله تعالى **﴿لا تدركه الأبصار﴾** [الأنعام: ١٠٣] وذلك في معرض مناقشته للمعتزلة المنكرين للرؤية: «فالاستدلال بها -أي الآية- على الرؤية من وجه حسن لطيف، وهو أن الله تعالى إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلومٌ أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض، فليس بكمال، فلا يمدح به، وإنما يمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً كمدحه بنفي السِنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره... ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً، فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه، فإذن المعنى: أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به، فقوله: **﴿لا تدركه الأبصار﴾**، يدل على كمال عظمته وأنه أكبر

(١) الشرح (١/ ٦٨-٦٩).

من كل شيء والإدراك قدر زائد على الرؤية . . . »[1] .

فابن أبي العز يقرر أن النفي في باب الصفات يستفاد منه إثبات ضد الصفة المنفية لأن النفي الصرف لا مدح فيه ولا كمال بل هو عدم محض والعدم المحض ليس بشيء ، وإنما يكون المدح والكمال بإثبات ضد الصفة المنفية ، وهذا الذي ذكره رحمه الله هو المتبادر إلى الأذهان فلا يخطر ببال مسلم فضلاً عن عاقل أن الله تبارك وتعالى حينما ينفي الظلم عن نفسه أنه غير قادر عليه أو أنه عاجز عنه ، لكن نفيه للظلم عن نفسه لكمال عدله وإحسانه تعالى .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «وينبغي أن يعلم أن النفي ليس مدحاً ولا كمالاً ، إلا إذا تضمن إثباتاً ، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ؛ لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء ، وماليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً ، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع ، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال . . . وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً مما لم يصف الله به نفسه ، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب[2] لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً بل ولا موجوداً ، وكذلك من شاركهم في بعض ذلك[3] كالذين قالوا : إنه لا يتكلم ولا يرى ، أو ليس فوق العالم ، أو لم يستو على العرش ، ويقولون : ليس بداخل العالم ولا بخارجه ، ولا مباين ولا محايث له ، إذ هذه الصفات

---

(١) الشرح (١/ ٢١٤-٢١٥) ، سيأتي مزيد إيضاح لهذا الكلام عند مبحث الرؤية إن شاء الله .

(٢) هم غلاة الجهمية والباطنية كما تقدم وطوائف من الفلاسفة .

(٣) هم طوائف من المتكلمين كالمعتزلة والأشعرية ومن نحا نحوهم .

يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سبكتكين[(١)] لما ادعى ذلك في الخـالق، أبو بكر ابن فورك[(٢)]: «ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم»[(٣)].

القاعدة الرابعة: الصفات معلومة المعنى مجهولة الكيف.

قال رحمه الله في معرض ذكره لأقسام الصفات وأنها تنقسم إلى صفات ذات وصفات فعل: « . . . ونحو ذلك مما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله، وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصلُ معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله عنه، لما سُئل عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول»[(٤)].

وهذا الذي قرره ابن أبي العز؛ هو ما اتفق عليه سلف الأمة من أن إثبات الصفات إثبات حقيقي، وأن معاني هذه الصفات معلومة من حيث يعرف مراد المتكلم بكلامه، لكنها ليست مماثلة لصفات المخلوقين.

فالإمام مالك بيّن أن الاستواء معلوم المعنى، مجهول الكيفية،

---

(١) هو محمود بن سبكتكين أبو القاسم، الإمام العادل فاتح بلاد الهند، يُذكر أنه كان على رأي الكرامية في الاعتقاد، مات سنة ٤١٢هـ، انظر: البداية والنهاية (١٢/ ٣٠)، والأعلام (٧/ ١٧١).

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورك الأنصاري الأصبهاني من كبار المتكلمين، مات مسموماً سنة ٤٠٦هـ، يقال إن الكرّامية دسّوا له السم بسبب هجومه عليهم، انظر: وفيات الأعيان (١/ ٤٠٢)، والبداية والنهاية (١٢/ ٣٠).

(٣) التدمرية (٥٨-٦١).

(٤) الشرح (١/ ٩٦)، وانظر قول الإمام مالك في: عقيدة السلف للصابوني (١٧-١٩) و شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٣٩٨)، و الرد على الجهمية للدارمي(٦٦) والتمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٨).

وهكذا بقية الصفات يقال فيها ما يقال في الاستواء.

قال الحافظ أبو القاسم الأصبهاني: «وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات... وعلى هذا مضى السلف كلهم»[(١)]. وقال السرخسي الحنفي[(٢)]: «وأهل السنة والجماعة أثبتوا ماهو الأصل المعلوم بالنص -أي المعنى- وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية، ولم يجوِّزوا الاشتغال في طلب ذلك»[(٣)].

وقال البزدوي الحنفي[(٤)]: «إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله، متشابه بوصفه، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن إدراك الوصف بالكيف، وإنما ضلّت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردّوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة»[(٥)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، فنحن نفهم معنى ذلك، ونميّز بين العلم والقدرة وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾، قالوا: الاستواء معلوم، والكيف

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٧٥).

(٢) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، من كبار فقهاء الحنفية، له مؤلفات عديدة، مات سنة ٤٨٣هـ، انظر: الأعلام (٥/ ٣١٥).

(٣) شرح الفقه الأكبر للقاري ص(٩٣).

(٤) هو علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم البزدوي، فقيه ما وراء النهر، ومن كبار علماء الأحناف، مات سنة ٤٨٨هـ، انظر: الجواهر المضيئة (٢/ ٥٩٤).

(٥) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعلي الدين البخاري (١/ ٦٠-٦١)، طبعة دار الكتاب العربي- بيروت.

مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة»[1].

وفي هذه القاعدة التي قررها ابن أبي العز وقررها علماء السلف من قبل أبلغ ردٍّ على القائلين بأن مذهب السلف هو التفويض أي الإثبات بلا علم بالمعنى وبلا علم بالكيفية على حدٍّ سواء.

وقد تبين لنا أن السلف لا يفوضون العلم بالمعنى الذي دلت عليه الصفة، فهم يثبتونه على حقيقته لكن مع القطع بنفي المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق، فقد أثبتوا ونزهوا وآمنوا بجميع الكتاب، ولم يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض كما فعل غيرهم، والحقيقة أن القول بالتفويض هو أحد الأقوال المبتدعة في صفات الله تعالى، وقد سمّاهم ابن أبي العز: أهل التجهيل والتضليل، قال رحمه الله: «وأما أهل التجهيل والتضليل، الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء، ويقولون يجوز أن يكون للنص تأويل لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه جبرائيل ولا محمد ولا غيره من الأنبياء، فضلاً عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]، ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿**مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ**﴾ [ص: ٧٥]، وهو لا يعرف معاني هذه الآيات! بل معناها الذي دلت عليه لا يعرفه إلا الله!! ويظنون أن هذه طريقة السلف.

ثم ذكر رحمه الله أنهم على قسمين:

منهم من يقول: إن المراد بهذا خلاف مدلولها الظاهر المفهوم، ولا يعرفه أحد، كما لا يُعلم وقت الساعة! ومنهم من يقول بل تُجرى على

---

(١) انظر: التدمرية (٩٨-١٠٠) بتصرف. وانظر: منهاج السنة (٢/ ٢٤٤).

ظاهرها!!...»[1] أهـ

وقد غلط كثير من المتكلمين في نسبة القول بالتفويض إلى السلف والحقيقة أنه أحد القولين للأشاعرة، والقول الآخر عندهم هو التأويل، وممن نسب القول بالتفويض إلى السلف: الرازي[2]، والغزالي[3]، وابن الجوزي[4]، والشهرستاني[5]، والحق أنهم لم يعرفوا مذهب السلف لاشتغالهم بغيره من الكلام والفلسفة، وقد اشتهر عنهم الاضطراب والحيرة والتردد في المسألة الواحدة ونظائرها والتناقض، فيقول أحدهم قولاً في كتاب وينكره في آخر، فكيف يعتمد على مثلهم في نقل مذهب السلف، مع أن مذهب السلف مدوَّن من العصر الأول يتناقله العلماء العدول جيلاً بعد جيل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليس فيه نسبة هذا القول إليهم[6].

«والسلف إنما يفوِّضون العلم بالكيفية -كيفية الصفات- فهم ينفون علم العباد بكيفية صفات الله تعالى؛ لأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع له»[7].

---

(١) الشرح (٢/ ٨٠٢-٨٠٣).

(٢) انظر: أساس التقديس (٢٣٦).

(٣) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي (١٠٥) تعليق: محمد المعتصم البغدادي، ط- الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الكتاب العربي، بيروت. وانظر: السفاريني (١/ ٢٦٢).

(٤) انظر: صيد الخاطر، لابن الجوزي (١٢٣-١٢٤)، تحقيق محمد عوض، ط- الثانية، ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٥) انظر: الملل والنحل (١٠٤-١٠٥).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٣١-٣٤)، مختصر الصواعق (١/ ٨١-٨٢).

(٧) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٥-٥٨).

وهنا سؤال وهو: هل تفويض الكيفية يلزم منه نفي الكيفية؟

والجواب أنه لا تلازم، فليس نفي العلم بالكيفية نفياً للكيفية، فالله تعالى له الأسماء الحسنى والصفات العلى، وإطلاق نفي الكيفية خطأ عظيم، وهو باب ولج منه أهل الوحدة والحلول والفلاسفة القائلين بأنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق. وكل ذلك تخرّصات عقلية وافتراضات ذهنية تخالف المعلوم بالضرورة من الكتاب والسنة والعقل الصريح من قيام الله بذاته وأسمائه وصفاته ومباينة الله لخلقه واستوائه على عرشه فوق العالم سبحانه وتعالى.

القاعدة الخامسة: الألفاظ المجملة التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لابد من الاستفصال عن المراد بها.

يرى ابن أبي العز أن الألفاظ نوعان:

الأول: نوع ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع، فهذه الألفاظ يجب القول بموجبها سواء فهمنا المعنى أو لا؛ لأن الرسول ﷺ لا يقول إلا حقاً، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

الثاني: ألفاظ لم يرد بها دليل شرعي، كالألفاظ التي يذكرها كثير من أهل الكلام والفلسفة ويتنازعون في مدلولاتها، نحو (الجهة، الجسم، الحيز، حلول الحوادث، والعرض، والجوهر...) مما هو مبثوث في كتب المتكلمين[1].

وهو يرى قبول النوع الأول لأنه حق لا ريب فيه. وأما النوع الثاني -الألفاظ الحادثة- التي تختلف معانيها من طائفة إلى أخرى وهكذا لوازمها، فيرى أنه لا بد من التوقف فيها حتى يتبين مراد المتكلم من كلامه، ثم يُعرض على الكتاب والسنة، فإن وافقهما فهو حق، وإن

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٨-٤٠)، والحجة في بيان المحجة (١/ ٩٩).

خالفهما فهو باطل، وإن اشتمل على الأمرين معاً قبلنا الحق ورددنا الباطل.

قال رحمه الله: «والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معان صحيحة كالاصطلاح على ألفاظ لعلوم صحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدّلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق، ومن ذلك مخالفتها للكتاب والسنة... ولاشتمال مقدماتهم على الحق والباطل، كثر المراء والجدال وانتشر القيل والقال، وتولد لهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح ما يضيق عنه المجال»[(١)].

ويقول أيضاً: «وحلول الحوادث بالرب تعالى، المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال... وأهل الكلام المذموم يطلقون نفي حلول الحوادث، فيسلّم السنّي للمتكلم ذلك، على ظن أنه نفى عنه سبحانه ما لا يليق بجلاله، فإذا سلّم له هذا النفي ألزمه نفي الصفات الاختيارية وصفات الفعل، وهو لازمٌ له، وإنما أُتيَ السني من هذا النفي المجمل، وإلا فلو استفسر واستفصل، لم ينقطع معه»[(٢)].

ويقول في موضع آخر: «والتعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية، هو سبيل أهل السنة والجماعة، والمعطلة يعرضون عما قاله الشارع من الأسماء الصفات، ولا يتدبرون معانيها، ويجعلون ماابتدعوه من المعاني والألفاظ هو المحكم الذي يجب اعتقاده واعتماده،

---

(١) الشرح (١/ ٢٠).
(٢) الشرح (١/ ٩٧).

وأما أهل الحق والسنة والإيمان فيجعلون ما قاله الله ورسوله هو الحق الذي يجب اعتقاده واعتماده»[1].

ثم بين موقف السلف من هذه الألفاظ الحادثة، قال: «والذي قاله هؤلاء -المتكلمون- إما أن يعرضوا عنه إعراضاً جُمليّاً، أو يبينوا حاله تفصيلاً، ويحكم عليه بالكتاب والسنة، ولا يحكم به على الكتاب والسنة»[2].

أي إن السلف إما أن يتركوا التحدث بهذه المصطلحات بالكلية، وإما أن يفصّلوا في المعنى المراد بها، أما إطلاق هذه المصطلحات بلا تفصيل وبيان فليس بجيد؛ لأن الناس يتفاوتون في فهم المراد منها، وهي قد تدل على الحق وكذلك قد تدل على الباطل.

ولنأخذ مثالاً على ما ذكره ابن أبي العز وتولى بنفسه تطبيق هذا المنهج الذي ذكره عليه -وهو نفي حلول الحوادث- قال: «فإن أريد به أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدَثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح، وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل»[3].

فابن أبي العز يرى أن سلوك هذا المنهج في فهم المصطلحات الحادثة والألفاظ المجملة هو الطريق السوي الذي يتضح على ضوئه الحق من الباطل، وأنه ليس على أحد أن يوافق القائلين بهذه المصطلحات

---

(١) الشرح (١/ ٧٠-٧١).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشرح (١/ ٩٧).

الحادثة نفياً أو إثباتاً حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها حقاً قبل منه وإلا ردَّ عليه قوله. ويرى أن التفريط في هذه القاعدة -الاستفصال في الألفاظ المجملة- سبب للمنازعات وكثرة القيل والقال والمراء والجدال وتولُّد الأقوال المبتدعة، كما نقلت ذلك عنه فيما تقدم.

القاعدة السادسة: يستعمل في حق الله قياس الأولى ولا يجوز الاستدلال في حقه بقياس تمثيل ولا شمول[1].

يرى ابن أبي العز استعمال قياس الأولى في حق الله تبارك وتعالى، ومعناه: أن كل كمال ثبت للممكن أو للمحدث، لا نقص فيه من جميع الوجوه، فالخالق أولى به، وكل نقص اتصف به المخلوق فالخالق منزه عنه[2]. وبهذا يكون لقياس الأولى جانبان هما:

الأول: جانب الإثبات: وهو مستلزم لإثبات الكمال، فنقول: إذا كان المخلوق المربوب متصفاً بالسمع والبصر والعلم والحياة ونحوها من صفات الكمال، فإن الرب الخالق أولى بأن يتصف بالسمع والبصر والعلم ونحوها من صفات الكمال.

وقد دلّ على إثبات الكمال لله تعالى النقل والعقل، فقد بيّن سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال،

---

(١) قياس التمثيل هو: إثبات الحكم للجزئي لثبوته في جزئي آخر لاشتراكهما في العلة، كالنبيذ محرم قياساً على الخمر، لاشتراكهما في العلة وهي الإسكار. وقياس الشمول هو: قول مؤلف من قضايا إذا سُلّمت لزم عنها قول آخر، وهو قياس المناطقة، كقولهم: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، فالنتيجة: كل إنسان حساس. انظر: تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي (١٣٨-١٦٦) مطبعة عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، والتهذيب شرح الخبيصي وحواشيه (٣٦٣-٤١٤) مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٥هـ، القاهرة.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٨٨)، ودرء التعارض (١/ ٢٩-٣٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٧١-٧٢).

كقوله تعالى: ﴿**أفمن يخلق كمن لايخلق أفلا تذكّرون**﴾ [النمل:١٧]، فقد بيَّن أن صفة الخلق كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم.

وقال: ﴿**ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ماملكت أيمانكم من شركاء في مارزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصّل الايات لقوم يعقلون**﴾ [الروم:٣٨]. أي: إذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه في ملكه؛ لما في ذلك من النقص في حق المالك، فكيف ترضون ذلك لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟ وهذا يبين أنه تعالى أحق بالكمال من كل أحد.

كذلك قوله تعالى: ﴿**واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لايكلمهم ولايهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين**﴾ [الأعراف:١٤٨]. فدلّ ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص، وأن الذي يتكلم ويهدي أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بهاتين الصفتين من خلقه، والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة.

أما الجانب الثاني: فهو جانب النفي: وهو مقتضى التنزيه للخالق سبحانه عن كل نقص ينافي كماله جل وعلا، فنقول: إذا كان سلب صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام ونحوها نقص في المخلوق المربوب فلأن يكون نقصاً في الخالق أولى وأحرى.

ويُفهم من كلام ابن أبي العز رحمه الله أنه يشترط لصحة هذا القياس شرطين:

الأول: أن يكون هذا الكمال لا نقص فيه من جميع الوجوه، فإن

كان فيه نقص بوجه من الوجوه فإن الله يُنزه عنه. مثاله: النوم، فإنه كمال في حق المخلوق، لكنه نقص في حق الله تعالى فينزه الله عنه، لأن فيه ذهولاً وغفلة عما يجري حول النائم. ولذلك نزَّه الله نفسه عن النوم وعن السِّنة وهي مقدماته، لكمال حياته وقيُّوميته تعالى.

وكذلك الولد: فإنه كمال في حق المخلوق، أما في حق الله فهو نقص، ولذلك نزه الله نفسه عن الولد والصاحبة كما نزه نفسه عن الشريك والند والنظير، فقال تعالى: ﴿**قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد**﴾ [سورة الإخلاص].

الشرط الثاني: أن يكون النقص المنفي عن الله متضمناً لإثبات كمال الضد، كما تقدم في القاعدة الثالثة.

مثاله: الخرس، فإنه نقص في حق المخلوق، والله تعالى منزه عن كل نقص، فهو منزه عن الخرس وذلك لكمال كلامه، ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾ [الكهف: ١٠٩].

كذلك: الجهل، فإنه نقص في حق المخلوق، والله أولى بالتنزه عنه لكمال علمه وعدله تعالى، فلا بد أن يكون النقص المنفي متضمناً إثبات الكمال لله تعالى، لأن العدم المحض والنفي المحض ليس بشيء، والله تعالى له الكمال المطلق فيما أثبته لنفسه وفيما تنزه عنه.

ويرى رحمه الله أنه لا يجوز أن يُستدل في هذا الباب- باب إثبات الكمال لله- بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي فيه أفراده[١].

---

(١) الشرح (١/ ٨٧).

وبيان ذلك أن قياس التمثيل يعتبر فيه الخالق والمخلوق جزئيان يقاس أحدهما على الآخر، فيكون الخالق إما أصلاً يقاس عليه المخلوق أو فرعاً يقاس على المخلوق. وأما قياس الشمول فيجمع فيه الخالق والمخلوق في قضية واحدة كلية هما أفرادها دون نظر لما يختص كل واحد منهما به، فيكون الخالق والمخلوق متساويان بالنسبة لهذه القضية.

وهذا كله من ضرب الأمثال المذمومة لله تعالى، وهو منهي عنه بقوله: ﴿**فلا تضربوا لله الأمثال**﴾ [النحل: ٧٤]، ويلزم فيه مماثلة الخالق بما سواه من المخلوقات فيما يجوز ويجب ويمتنع، وهذا هو التمثيل الذي نهى الله عنه ونفاه عن نفسه في قوله: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [الشورى: ١١].

وهذا الذي قرره ابن أبي العز هو الذي سلكه السلف وساروا عليه في هذا الباب وهو إثبات المثل الأعلى، كما قال تعالى: ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾ [النحل: ٦٠]، ومعناه كما تقدم.

قال ابن تيمية رحمه الله: «... ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لايجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا به إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في حق الله قياس الأولى، كما قال تعالى: ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾، ومثل

هذه الطريقة هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب. كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد...»[1].

---

(١) انظر درء التعارض (١/ ٢٩-٣٠) باختصار. وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٧).


المبحث الثالث

علاقة الصفات بالذات، ومسألة حلول الحوادث

أولاً: رأيه في علاقة ذات الله تعالى بصفاته

تناول ابن أبي العز مسألة العلاقة بين الذات الصفات، وهل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وهي مسألة أثارها المتكلمون وطرقها الفلاسفة(١)، ولم تكن هذه المسألة مثار خلاف وجدل بين الصحابة أوالتابعين، فلا تجد لهم موقفاً من الذات والصفات سوى إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات، ونفى مانفاه الله تعالى عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ، فكانوا رضي الله عنهم يكرهون الجدل والتشويش، والبلبلة الفكرية، والتعمق الذي يؤدي إلى الشكوك والتنطع والقول على الله بلا علم.

وقد قرر ابن أبي العز مذهب السلف في هذه القضية، وبيَّن رحمه الله، أن السلف لا يطلقون النفي أو الإثبات وذلك عندما يُتوجه إليهم بالسؤال: هل صفات الله هي ذاته أم غيره؟ لأن هذا السؤال فيه إجمال. وبيَّن أن السلف يستفصلون ويستفسرون عن المراد بقول القائل «غيره»،

---

(١) انظر في ذلك: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٠٨)، ومقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٤) للأشعري، تحقيق/ محمد محيي الدين عبدالحميد، ط-الثانية، مكتبة النهضة- القاهرة- ١٩٦٩، وشرح الأصول الخمسة (١٨٣-١٩٥)، وشرح الجرجاني على المواقف (٨/ ٤٨)، والإشارات والتنبيهات، لابن سينا، قسم٣- ص٦٤، مطبعة الحلبي، تحقيق/ سليمان دنيا ١٩٤٧م، القاهرة.

فإن أراد بها أنها مباينة له منفصلة عنه فهذا باطل، فصفات الموصوف لاتكون مباينة له، منفصلة عنه. وإن أراد «بغيره» أنها ليست هي هو، فليست الصفة هي الموصوف، فهذا القول بهذا الاعتبار صحيح وهو أن للصفة معنىً وللذات معنى مغاير لمعنى الصفة، كما أن لكل صفة من الصفات معنى مغايراً للصفة الأخرى، فليس معنى صفة العلم كمعنى صفة القدرة، وليس معنى صفة الخلق كمعنى صفة العزة، وهكذا.

وبيّن أن اسم (الله) عز وجل إذا أطلق فإنه يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال، وأن هذه الصفات ليست زائدة على المسمّى بل هي داخلة في المسمّى ولكنها زائدة على الذات المجردة التي تثبتها نفاة الصفات من الفلاسفة وطوائف من المتكلمين.

وبيّن أن افتراض ذات على حدة وصفات على حدة إنما هو فرض ذهني محال تحققه في الخارج، لأنه ليس في الخارج ذاتاً غير موصوفة، وهذا المعنى يفهم من لفظ «ذات»، فإن «ذات» في أصل معناها اللغوي لاتستعمل إلا مضافة، أي: ذات وجود، ذات قدرة، ذات عزٍّ، ذات علم، ذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات.

فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه.

فإذا قال القائل: أعوذ بالله، فقد عاذ بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدس. وإذا قال: أعوذ بعزة الله، فقد عاذ بصفة من صفات الله تعالى ولم يعُذ بغيره، وإليك بعض النصوص من كلام ابن أبي العز حول هذه المسألة.

قال رحمه الله: «وكذا مسألة الصفة: هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل، وكذلك لفظ «الغير» فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس

هو إياه وقد يراد به ما جاز مفارقته له .

ولهذا أئمة السنة رحمهم الله تعالى لايطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره، لأن إطلاق الإثبات قد يُشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذ كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل»[1] .

ثم بيَّن رحمه الله كيفية الاستفصال، فقال: «فإن أريد به -أي بلفظ الغير- أن هناك ذاتاً محددة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة فهذا حق»[2] .

بعد هذا البحث يخرج ابن أبي العز بصياغة لفظية دقيقة تصلح أن تكون عنواناً لهذا المسألة العقدية .

قال رحمه الله: «والتحقيق أن يفرق بين قول القائل: الصفات غير الذات، وبين قوله: صفات الله غير الله، فإن الثاني باطل، لأن مسمّى الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمّى الذات، فإنه لا يدخل فيه الصفات، لأن المراد أن الصفات زائدة على ما أثبته المثبتون من الذات، والله تعالى هو الذات الموصوفة بصفاته اللازمة»[3] ، فهو يرى غلط من قال: هل صفات الله غير الله؟ ويرى صحة السؤال عن الصفات هل هي الذات أو لا؟ فذلك هو مقتضى اللغة والشرع .

---

(١) الشرح (١/ ٩٨)، وانظر: العقل والنقل عند ابن رشد، (١٢١) د/ محمد أمان الجامي، ضمن مجموع أضواء على طريق الدعوة، ط-الثانية ١٣٩٩ ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشرح (١/ ٩٩)، وانظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢١٩).

ثانياً: الاسم هل هو عين المسمى أو غيره؟

وقد بحث الشيخ الشارح رحمه الله مسألة الاسم وعلاقته بالمسمى تبعاً للمسألة السابقة، وبيّن أن هذا السؤال فيه إجمال، فإن الاسم يراد به المسمّى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى.

فإن أُريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سمّاه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى[١]. فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده ونحو ذلك فهذا المراد به المسمّى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن: اسم عربي، ونحو ذلك فالاسم هنا للمسمى، ولا يقال غيره، ونستخلص من كلام ابن أبي العز أن الاسم للمسمّى، وهو دليل وعلم عليه، ولا يطلق القول في الاسم هل هو عين المسمى أو غيره؟ إنما يستفصل كما تقدم، وهذا قول أكثر أهل السنة وفي مقدمتهم الإمام أحمد وتبعه الطبري وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهم الله[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى، كما يقوله أكثر أهل السنة، فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٠٢)، وهو بذلك يرد على الجهمية القائلين بأن أسماء الله مخلوقة، ويقولون الاسم غير المسمّى وأسماء الله غيره، وماكان غيره فهو مخلوق. انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٥).

(٢) انظر: طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى (٢/ ٢٧٠)، دار المعرفة، بيروت، وصريح السنة للطبري (٢٥-٢٦)، تحقيق بدر المعتوق، ط- الأولى، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٢٠٦-٢٠٧)، وبدائع الفوائد لابن القيم(١/ ١٦).

والمعقول، قال الله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾، وقال: ﴿**أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾، وقال النبي ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً».

وإذا قيل لهم: أهو المسمّى أم غيره؟ فصَّلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمّى، ولكن يراد به المسمّى؛ وإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مبايناً له، فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلاتكون بائنة عنه فكيف بالخالق، وأسمائه من كلامه؛ وليس كلامه بائناً عنه...»[1].

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٠٦-٢٠٧).

ثالثاً: رأيه في مسألة حلول الحوادث، وإثباته للصفات الاختيارية.

من القواعد المقررة عند المتكلمين: أن الله تعالى -واجب الوجود- منزه عن الحوادث؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والله منزه عن ذلك.

ودليل المتكلمين على حدوث العالم «دليل الجواهر والأعراض» لاينتظم إلا بالقول بامتناع حوادث لا أول لها[(١)].

« وخلاصة هذا الدليل أن هؤلاء المتكلمين قالوا: لا يعرف صدق الرسول حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع حتى يعرف حدوث العالم، ولا يعلم حدوث العالم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لاتخلو من الحوادث - أو بعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها- ثم قالوا وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، ثم إن هؤلاء احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، ثم منهم من تنبه إلى أن هذا لا يكفي لإثبات الصانع فاضطرّ أن يقول بامتناع حوادث لا أول لها[(٢)]. ولما استقر هذا الدليل عندهم اختلفوا في تحديد المراد بالحادث الذي يجب نفيه.

فيرى الأشاعرة والكلاّبية أن الصفات الفعلية كالنزول والمجيء والإتيان لفصل القضاء ونحوه من قبيل الحوادث فلا يصح أن تقوم بذات الله، بخلاف الصفات العقلية الوجودية.

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/ ٧٠-٧١)، وشرح العقائد النسفية مع حاشية الكستلي (٥٩-٦٠)، وشرح المواقف (٣/ ٢٦).

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٨٤-٩٨٥).

ويرى المعتزلة أنها كلها من قبيل الحوادث، التي يجب تنزيه الله عنها لأن ما قامت به الصفات قامت به الأعراض، وما قامت به الأعراض فهو حادث.

بينما يذهب الكرّامية إلى قيام حوادث بذاته مع اعترافهم بكونها حوادث، وجميع هذه الطوائف مخالفة للسلف في هذه المسألة.

فالسلف يقولون: بقيام الصفات الفعلية به كغيرها من الصفات، ولايلزم منه قيام الحوادث المتنع على الله تعالى[(١)].

وقد ذكر الرازي - وهو من المتكلمين- أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم لجميع الفرق، وإن كانوا يتبرؤون منه. أما الأشاعرة فلأن زيداً -مثلاً- إذا وُجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ماكان عالماً بأنه موجود، مبصراً لصورته، سامعاً لصوته آمراً له بالصلاة، بعد ما لم يكن كذلك. وأما المعتزلة، فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يُراد وجوده أوعدمه، والسامعية والمبصرية لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتغير العلم عند تغير المعلومات عند أبي الحسين البصري[(٢)].

وأما الفلاسفة؛ فلأنهم قالوا: إن الإضافات صفات موجودة في

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية، لابن تيمية(٢/ ٣ومابعدها) ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط-الأولى ١٤٠٥هـ، مطبعة المدني، القاهرة.

(٢) هو محمد بن علي الطيب البصري كنيته أبو الحسين أحد أئمة المعتزلة ومن كبار الأصوليين والمتكلمين، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ، انظر: وفيات الأعيان (١/ ٦٠٩)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٥٩).

الأعيان، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان، كان هذا قولاً بحدوث المعاني والصفات في ذاته تعالى[1].

موقف ابن أبي العز من مسألة «حلول الحوادث» وإثباته للصفات الاختيارية:

يثبت ابن أبي العز الصفات الاختيارية التي أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ كالحب والبغض والغضب والعداوة والرضى والكلام والاستواء والنزول إلى سماء الدنيا والضحك والعجب والمجيء والإتيان وغيرها مما وردت به النصوص، ويقرر أن هذا هو مذهب سلف الأمة وسائر الأئمة، ويرى عدم جواز تأويلها، إذ تأويلها ترك التأويل ولزوم التسليم وعليه دين المسلمين[2].

وأورد رحمه الله الأثر المروي عن الإمام مالك بن أنس أنه سئل عن الاستواء فقال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[3]. كما أنكر على الجهمية ومن وافقهم

---

(١) انظر: المطالب العالية للفخر الرازي(٢/ ١٠٦-١٠٧) تحقيق أحمد حجازي السقا، ط-الأولى، ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، والمحصل له(٢٢٩)، والأربعين في أصول الدين له أيضاً(١١٨)، ط-الأولى، ١٣٥٣، دائرة المعارف العثمانية، الهند. والمواقف (٢٧٧). وانظر أدلة المتكلمين على منع قيام الحوادث في المراجع السابقة، وانظر مناقشتها والرد عليها في: المطالب العالية (٢/ ١٠٨)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٢٤٧) وما بعدها، ومنهاج السنة (٢/ ٣٨٢-٣٨٣).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٥٤٦-٥٤٧)، ودرء التعارض (٣/ ٣٨٠-٣٨٥) ومجموع الفتاوى (٦/ ٢١٧)، وسمّيت اختيارية؛ لأنها متعلقة بمشيئة الله وإرادته سبحانه وتعالى.

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٣٩٧).

نفيهم للصفات وكذلك أنكر على ابن كلاَّب[1] ومن وافقه نفيه للصفات المتعلقة بالمشيئة والقدرة، وقولهم إن هذه الصفات لازمة لذاته قديمة أزلية، فلا يرضى في وقت دون وقت ولا يغضب في وقت دون وقت، ولا يتكلم إذا شاء، ولا يضحك إذا شاء. . . فلا يتعلق شيءٌ من ذلك لابمشيئته ولا بقدرته، إذ لو تعلق بذلك لكان محلاً للحوادث!

فنفى ابن كلاب والأشاعرة الصفات الفعلية الذاتية بناءً منهم على هذه القاعدة: «الواجب لايكون محلاً للحوادث».

كما نفى الجهمية الصفات بالكلية؛ لأنها أعراض والواجب ليس محلاً للأعراض[2].

واحتج عليهم بأن هذه الأمور تسمّى صفات وأفعال ولاتسمى حوادث، والسلف يثبتونها كما يثبتون سائر الصفات، على الوجه اللائق به تعالى.

وإطلاق الحدوث على الصفات الاختيارية غير ممتنع لكن ليس معنى هذا أنها حدثت بعد أن لم تكن، فالله موصوف بصفات الكمال أزلاً وأبداً، فمن تكلم اليوم وكان متكلماً بالأمس لا يقال: إنه حدث له الكلام، إنما يقال ذلك لمن كان به آفة تمنعه من الكلام كالصغر والخرس ثم تكلم بعد ذلك، فهذا يقال حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمّى

---

(١) هو عبدالله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري، أبو محمد، رأس أهل الكلام في زمانه وزعيم فرقة الكلابية. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤)، وطبقات الشافعية (٢/ ٢٩٩).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٦٨٧-٦٨٨)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٩٠)، ومنهاج السنة (٢/ ٢٨١).

متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمّى بالفعل، وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتباً في حال عدم مباشرته للكتابة(١)، وهذا هو معنى قول السلف في صفة الكلام أنه: «قديم النوع حادث الآحاد»، فالحدوث هنا هو التكلم فعلاً، أما اتصافه بالكلام فهو أمر ثابت قبل التكلم، وإثبات الكلام والتكلم لله صفة من صفاته ليس شيء من ذلك حادث.

ثم إن نصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك، ففي حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله»(٢)، فهذا صريح في اتصاف الله في ذلك اليوم بغضب لم يكن متصفاً به من قبل ولن يتصف به من بعد.

كذلك ما ثبت في الصحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى يا رب؟ وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أُحِلُّ عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً»(٣).

فهذا دليل على أنه يُحلُ رضوانه في وقت دون وقت، وأنه قد يُحلُّ رضوانه ثم يسخط، كما يحل السخط ثم يرضى، لكن أهل الجنة أحَلَّ عليهم رضواناً لا يعقبه سخط. ثم إن قولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٩٦).

(٢) أخرجه البخاري- كتاب أحاديث الأنبياء- باب قوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ (٣٣٤٠). والترمذي- باب الشفاعة (٢٣٤٣٤).

(٣) البخاري- كتاب التوحيد- باب كلام الرب مع أهل الجنة (٧٥١٨).

تعالى لفظ مجمل، فما المراد بالحوادث؟ إن كان المقصود بها سمات الحدَث التي تستلزم الحدوث، مثل الافتقار إلى الغير، فإن كل ما افتقر إلى غيره فهو محدث، كائنٌ بعد أن لم يكن، فالرب تعالى منزه عن الحاجة إلى ما سواه بكل وجه.

ومن سمات الحدث: النقائص، كالجهل والعمى والصمم والبكم، فإن كل ما كان كذلك فهو محدث، لأن الله تعالى منزه عن ذلك فهو الموصوف بصفات الكمال أزلاً وأبداً فيستحيل اتصافه بضدها.

كذلك الظن بأنه مفتقر إلى العرش أو إلى حملة العرش، فهذا الظن باطل، فهو تعالى الغني بنفسه وكل ما سواه فقير إليه، لكن كما تقدم لنا أنهم يقصدون به نفي الصفات أو نفي بعضها، ولا شك أنهم ضالون في هذا النفي، فأفعال الله تعالى المتعلقة بمشيئته وقدرته من صفات الكمال التي تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة على إثباتها[1].

ومما تقدم يتضح لنا أن ابن أبي العز لايوافق المتكلمين على نفيهم للصفات الاختيارية بدعوى أنه يلزم من إثباتها القول بحلول الحوادث، فهو يثبت الصفات الاختيارية ويسميها صفات وأفعال، وهو بهذا موافق للسلف رحمهم الله.

مناقشته للمنكرين للصفات الاختيارية:

ابن أبي العز رحمه الله إذ ينكر الأصل الذي تفرع عنه القول بإنكار الصفات الاختيارية أو تأويلها وهو «تنزيه الله عن حلول الحوادث» -بالمفهوم الكلامي- نجده يسلك مسلكاً آخر في إثبات هذه الصفات،

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٩٧-١٨٨)، ودرء التعارض (٢/ ٣-١٥٥-١٤٧)، والصفدية (١/ ١٣٠).

ويثبت أن هذه الصفات داخلة في القاعدة العامة في صفات الله تعالى وهي: [الإثبات بلا تمثيل والتنزيه بلا تعطيل]، وكذلك القاعدة الأخرى: [القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر]، وهذه قاعدة عقلية مبنية على مبدأ عقلي وهو [التسوية بين المتماثلات].

فالذين أنكروا الصفات الاختيارية أو تأوَّلوها نجد أنهم يثبتون سبع صفات -وتسمى عندهم الصفات العقلية- وهم يصفون الله بها حقيقة، فيقولون: حيٌّ بحياة، عليمٌ بعلم، قديرٌ بقدرة، سميعٌ بسمع، بصيرٌ ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعلون كل هذه حقائق، أما الصفات الاختيارية فإنهم يجعلونها مجازاً أو يفسرونها بالإرادة أو ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، أو يقولون إنها أزلية[1].

وتطبيقاً للقاعدة السابقة يقال لهم: لا فرق بين ما أثبتموه -الصفات السبع- وبين ما نفيتموه، والقول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلتم: له إرادة تليق به وقدرة تليق به، قيل: وكذلك له محبة تليق به، وله غضب يليق به، فإن قالوا: الغضب غليان دم القلب وطلب الانتقام، قيل: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قالوا: هذه إرادة المخلوق، قيل: وهذا غضب المخلوق.

ومثل ذلك يلزمهم في محبته ونزوله إلى سماء الدنيا، واستوائه على عرشه، ومجيئه وإتيانه لفصل القضاء.

والأشاعرة قد أثبتوا الصفات السبع بطريق العقل. وجاء النقل عاضداً لما دلّ عليه العقل عندهم، فدليل ثبوتها عندهم هو العقل، والسمع عاضد فقط.

قالوا: لأن الفعل الحادث دالٌّ على القدرة، والتخصيص دلّ على

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٨٥-٦٨٧)، والتدمرية (٤٥-٤٦).

الإرادة، والإحكام دلّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة. والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك، والله منزه عن النقص، فثبت أنه سميع بصير متكلم، ولقائل بعد هذا أن يقول لهم: هذا تحكم وأين الدليل؟، وكيف رتبتم هذه الصفات بهذه الطريقة؟ ولماذا لم تقولوا بدل سميع وبصير ومتكلم، يحب ويغضب ويرضى ونحو ذلك؟ إذ الحي لا يخلو من هذه الصفات.

وجوابهم عن هذا أن العقل -عندهم- لا يثبت سوى هذه الصفات[1]. فما أثبته العقل وجب إثباته، وما لم يدل عليه العقل فيجب نفيه، وهذا لجوء منهم إلى دليل العقل بعدما عارضهم أهل الإثبات وألزموهم فيما أثبتوه من الصفات مثل الذي لأجله نفوا الصفات الاختيارية، فلا فرق بين الأمرين إلا ادّعاء أن العقل أوجب هذا أو نفى هذا، وهذا تحكم مردود.

وقد أجاب أهل الإثبات عن حصر الصفات في السبع المدلول عليها بالعقل، المزعوم بجوابين:

<u>الأول:</u> عدم التسليم بأن الدليل العقلي لم يدل إلا على هذه الصفات السبع، فيمكن إثبات هذه الصفات -الاختيارية- بدليل العقل. فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة. وإكرام الطائعين يدل على محبتهم. وعقاب الكفّار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه. والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته، تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى.

---

(١) انظر: تحفة المريد (٩٣)، والتدمرية (٣٣).

الثاني: سلَّمنا لكم أن هذه الصفات السبع قد دلّ عليها العقل، لكن لا نسلم أن العقل ينفي ما عداها، وليس لكم أن تنفوها بغير دليل، وقد جاء السمع مثبتاً لها ولم يعارضه معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم[1].

---

(١) انظر: التدمرية (٣٣-٣٥)، ودرء التعارض(٤/ ٥٩-٦٠)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٦٦-٧٥) فقد تكلم الشيخ رحمه الله عن محبة الله للمؤمنين محبة حقيقية، وردّ على الجهمية ومن وافقهم من النفاة بكلام لا حجة بعده لعاقل. وانظر: شرح الأصفهانية (٩) تحقيق: مخلوف.

المبحث الرابع

كلام الله تعالى

أولاً : ظهور القول في كلام الله بخلاف مقالة السلف.

يذكر ابن أبي العز أن ظهور إنكار كلام الله تعالى حقيقة ظهر في أوائل المائة الثانية، على يد الجعد بن درهم (١)، وأن هذا القول لم يكن معروفاً قبله، وبيّن أن الجعد قد أخذ هذا القول عن المشركين الصابئة (٢)، فقد قال في هذا الشأن: « . . . وأنكرت الجهمية حقيقة التكليم كما تقدّم، وكان أول من ابتدع هذا في الإسلام هو الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية، فضحَّى به خالد بن عبدالله القسري (٣) أمير العراق والمشرق بواسط، خطب الناس يوم الأضحى فقال: أيها الناس ضحّوا، تقبّل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً. ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بفتوى أهل زمانه من علماء التابعين رضي الله عنهم، فجزاه الله عن الدين وأهله خيراً، وأخذ المذهب عن الجعد الجهم بن صفوان، فأظهره

(١) هو الجعد بن درهم من الموالي، كان مؤدباً لمروان بن محمد وهو آخر خلفاء بني أمية، وكان الجعد أول من قال: لم يكلم الله موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً. انتهى أمره إلى الصلب سنة ١٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣)، و البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٣٩٤)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤٢٥-٤٢٨).

(٣) هو خالد بن عبدالله بن أسد القسري الدمشقي أمير العراق لهشام، وكان جواداً ممدوحاً وأحد خطباء العرب وفصحائهم، مات سنة ١٢٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٥)، وشذرات الذهب (١/ ١٦٩).

وناظر عليه، وإليه أضيف قول «الجهمية»، فقتله سلمُ بن أحوز أمير خراسان، ثم انتقل ذلك إلى المعتزلة أتباع عمرو بن عبيد[1]، وظهر قولهم في أثناء خلافة المأمون[2]، حتى امتحن أئمة الإسلام، ودعوهم إلى الموافقة لهم على ذلك. وأصل هذا مأخوذ عن المشركين والصابئة، وهم ينكرون أن يكون إبراهيم خليلاً وموسى كليماً»[3].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الجعد بن درهم من أهل حرّان وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة، فكانت الصابئة -إلا قليلاً منهم- إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم هم الفلاسفة، ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منها فيكون الجعد قد أخذ مذهبه عنهم[4].

ثانياً: أقوال الناس في مسمّى الكلام.

والمقصود هنا ذكر أقوالهم في مسماه عند الإطلاق، بقطع النظر عن قائله. ويلاحظ أن آراء الناس حول هذه المسألة قد أثّرت في آرائهم حول كلام الله تعالى، فجاءت أقوالهم فيها متمشية مع ما قالوا به في هذه المسألة، وقد ذكر ابن أبي العز أن الناس في مسمّى الكلام والقول عند الإطلاق على أربعة أقوال:

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري، شيخ المعتزلة، مات سنة ١٤٤هـ، سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤).

(٢) هو الخليفة العباسي عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، ولد سنة ١٧٠هـ وتوفي سنة ٢١٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٧٢).

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٣٩٥-٣٩٦)، و نونية ابن القيم مع شرحها لهراس (١/ ٢٥-٢٦)، ط، الثانية، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) انظر: الفتاوى (٥/ ٢١-٢٢).

الأول: أنه يتناول اللفظ والمعنى جميعاً، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن معاً، وهذا قول السلف.

الثاني: أنه اسم للفظ فقط، أما المعنى فليس جزءاً من مسماه، بل هو مدلول مسماه، وهذا قول جماعة من المعتزلة وغيرهم.

الثالث: أنه اسم «للمعنى» فقط، وإطلاقه على اللفظ مجاز، لأنه دالٌّ عليه، وهذا قول ابن كلاب ومن اتبعه.

الرابع: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى، وهذا قول بعض المتأخرين من الكلابية، ولهم -أي الكلابية- قول ثالث: يروى عن أبي الحسن[1]، أنه مجاز في كلام الله، حقيقة في كلام الآدميين[2].

فالسلف رحمهم الله قالوا إن الكلام يتناول اللفظ والمعنى، ولذلك قالوا في كلام الله تعالى -من القرآن وغيره مما تكلم به-: إنه شامل للفظ والمعنى، وإن القرآن حروفه ومعانيه كلام الله تعالى.

وأما الذين قالوا إنه اسم للفظ فقط، فهم المعتزلة ومن وافقهم فعندهم: أن الكلام اسم للفظ بشرط دلالته على المعنى، ولذلك قالوا في كلام الله إنه مخلوق منفصل عن الله؛ لأن الكلام هو الألفاظ والحروف، وهذا لايجوز أن يقوم بالله -عندهم- فجعلوها مخلوقة منفصلة.

وأصحاب القول الثالث الذين قالوا: إن الكلام اسم مجرد المعنى، فمسمَّاه هو المعنى، وإطلاقه على اللفظ مجاز، لأنه دالٌّ عليه، فهؤلاء هم الكلابية والأشعرية الذين يقولون إن الكلام هو المعنى المدلول عليه باللفظ؛ ولأجل ذلك قالوا في كلام الله: إنه معنى قائم بالنفس، ليس

---

(١) الأشعري.

(٢) الشرح (١/ ١٩٨-١٩٩)، وانظر هذه الأقوال في: الإيمان لابن تيمية (١٦٢)، مجموع الفتاوى (٢/ ٣٢٩، و١٠/ ٢٢٢)، والاستقامة لابن تيمية(١/ ٢١١)، تحقيق محمد رشاد سالم، ط-الثانية، ١٤٠٩هـ، مكتبة السنة.

بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن المتلو إنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام عندهم هو المعنى فقط، أما إطلاق اللفظ عليه فمجاز.

وأصحاب القول الرابع الذين قالوا بأن الكلام مقول بالاشتراك اللفظي على كل من اللفظ والمعنى، فهؤلاء هم جماعة من متأخري الأشاعرة، كالجويني والرازي[1].

ثالثاً: أقوال الناس في كلام الله -تعالى- كما ذكرها ابن أبي العز.

ذكر ابن أبي العز أن الناس افترقوا في مسألة كلام الله على تسعة أقوال، وذكرها، ونسبها إلى قائليها، قال: «أحدها: أن كلام الله هو مايفيض على النفوس من المعاني، إما من العقل الفعّال عند بعضهم، أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة.

وثانيها: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، وهذا قول المعتزلة.

وثالثها: أنه معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآناً و إن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراةً، وهذا قول ابن كلاب ومن وافقه كالأشعري وغيره.

ورابعها: أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام، ومن أهل الحديث[2].

وخامسها: أنه حروف وأصوات، لكن تكلّم الله بها بعد أن لم يكن متكلماً، وهذا قول الكرامية وغيرهم.

وسادسها: أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائمة بذاته، وهذا يقوله صاحب «المعتبر»، ويميل إليه الرازي في المطالب العالية.

وسابعها: أن كلامه يتضمن معنى قائماً بذاته، وهو ما خلقه في

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٢٥٤) د: عبدالرحمن المحمود، وانظر: الإيمان لابن تيمية (١٦٢).

(٢) هذا القول ينسب للسالمية، وهم فرقة من الخوارج ولهم آراء في التصوف، ولا تصح نسبته إلى أهل الحديث البتة.

غيره، وهذا قول أبي منصور الماتريدي.

وثامنها: أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات، وبين ما يخلُقُه في غيره من الأصوات، وهذا قول أبي المعالي الجويني ومن تبعه.

وتاسعها: أنه تعالى لم يزل متكلماً، إذا شاء ومتى شاء، وكيف شاء، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة»[1].

هذه أصول الأقوال في كلام الله، وبعضها يتفرع منه أقوال أخرى.

رابعاً: تقريره لمذهب السلف وذكر الأدلة على صحة مذهبهم.

قرر الإمام ابن أبي العز مذهب السلف في صفة الكلام، ونصر مذهبهم وساق عدداً من الأدلة على تأييد مذهبهم وصحته، وسأتناول ذلك في النقاط التالية:

١- نقله لاتفاق السلف على أن كلام الله غير مخلوق.

٢- كلام الله حقيقي مسموع، قائم بذاته، وهو بمشيئته واختياره.

٣- معنى قول السلف: «منه بدأ وإليه يعود».

٤- الأدلة التي ساقها على صحة مذهب السلف، وهي من الكتاب والسنة والعقل والفطرة، وإليك تفاصيلها.

١- نقله لاتفاق السلف على أن كلام الله غير مخلوق:

قال رحمه الله: «أهل السنة كلهم، من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على أن القرآن كلام الله غير مخلوق»[2]، وقال تعليقاً على قول الطحاوي: «وإن القرآن كلام الله...»، قال: «هذه قاعدة شريفة وأصل كبير من أصول الدين ضلّ فيه طوائف كثيرة من الناس، وهذا الذي حكاه الطحاوي رحمه الله، هو

---

(١) الشرح (١/ ١٧٣-١٧٤)، وانظر: منهاج السنة (٢/ ٢٧٨- ٢٨٦)، ومختصر الصواعق لابن القيم (٢/ ٢٨٦-٢٩٣)، ومجموع الفتاوى (١٢/ ٤٢-٥٢).

(٢) الشرح (١/ ١٨٥).

الحق الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة لمن تدبرهما، وشهدت به الفطرة السليمة التي لم تتغير بالشبهات والشكوك والآراء الباطلة»[1].

وقال في موضع آخر: «التوراة والإنجيل والزبور والقرآن كلام الله حقيقة، وكلام الله تعالى لا يتناهى، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء إذا شاء كيف شاء، ولا يزال كذلك... وكلام الله محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف، وهو في هذه المواضع كلها حقيقة، وإذا قيل: المكتوب في المصحف كلام الله فُهِم منه معنى صحيح حقيقي...»[2].

فابن أبي العز ينقل اتفاق السلف على أن كلام الله صفة من صفاته تعالى التي يجب الإيمان بها، وأن كلامه تعالى غير مخلوق، خلافاً للمبتدعة؛ لأن كلامه من صفاته ولا يمكن أن يكون شيء من صفاته مخلوقاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين، كالأئمة الأربعة، وغيرهم وهو ما دل عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فهو المتكلم، بالقرآن والتوراة والإنجيل، وغير ذلك من كلامه ليس مخلوقاً منفصلاً عنه. وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته ولم يقل أحد منهم إن القرآن والتوراة والإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته»[3].

كلام الله حقيقي مسموع قائم بذاته وهو بمشيئته واختياره:

قال ابن أبي العز: «وحقيقة كلام الله تعالى الخارجية: هي ما يسمع

(١) المرجع السابق (١/ ١٧٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٠) بتصرف يسير.
(٣) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٧-٣٨).

منه، أو من المبلِّغ عنه، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه، فكلام الله مسموع له معلوم محفوظ[1]، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلوّ، فإن كتبه، فهو مكتوب له مرسوم، وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه، والمجاز يصح نفيه، فلا يجوز أن يقال: ليس في المصحف كلام الله، ولا: ما قرأ القارىء كلام الله، وقد قال تعالى: **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾** [التوبة: ٦]، وهو لا يسمع كلام الله من الله، وإنما يسمعه من مبلغه عن الله...»[2].

وقال أيضاً: «وكيف يصح أن يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره؟ ولو صح ذلك للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه! وكذلك أيضاً ما خلقه في الحيوانات، ولا يفرق حينئذ بين نطق ونطق، وإنما قالت الجلود: **﴿أنطقنا الله﴾** [فصلت: ٢١] ولم تقل: نطَقَ الله، بل يلزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقه في غيره، زوراً أو كذباً، أو كفراً أو هذياناً!! تعالى الله عن ذلك»[3].

وقال في موضع: «وأيضاً: فإن الله قد كفّر من جعله قول البشر، ومحمد ﷺ بشر، فمن جعله قول محمد بمعنى أنه أنشأه فقد كفر، ولا فرق بين أن يقول: إنه قول بشر، أو جني، أو ملك، والكلام كلام من قاله مبتدئاً، لا من قاله مبلغاً، ومن سمع قائلاً يقول:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

قال: هذا شعر امرىء القيس، ومن سمعه يقول: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى»، قال: هذا كلام الرسول، وإن سمعه

(١) أي للسامع.
(٢) الشرح (١/ ١٩٤).
(٣) الشرح (١/ ١٧٩).

يقول: ﴿**الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين. إياك نعبد وإياك نستعين**﴾، قال: هذا كلام الله[1].

وقال أيضاً: «ولما كلّم الله موسى، كلمه بكلامه الذي هو من صفاته، يعلم منه أنه حين جاء كلّمه، لا أنه لم يزل ولايزال أزلاً وأبداً يقول: يا موسى[2]، كما يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه**﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ففهم منه الرد على من يقول إنه معنى واحد قائم بالنفس لا يتصور أن يسمع، وإنما يخلق الله الصوت في الهواء...»[3].

فهذه النصوص من كلام ابن أبي العز توضح مذهبه بجلاء لاغموض فيه، وتقرر أنه يثبت كلاماً حقيقياً لله رب العالمين وهو كلام مسموع، وهو صفة من صفاته قائم بذاته، متعلق بمشيئته واختياره، فهو يتكلم بماشاء إذا شاء، ولاريب أن الذي قرره الشارح رحمه الله هو ما دلّ عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة بعيداً عن الفلسفات والمصطلحات الدخيلة على الدين الإسلامي واللسان العربي المبين.

٣- معنى قول السلف: (منه بدأ وإليه يعود).

هذه العبارة يقصد بها السلف: أن الله تعالى هو المتكلم بالقرآن، فمنه بدأ لا من غيره، كما قال تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ [النساء: ٨٢].

وقولهم: وإليه يعود: أي أنه يرفع في آخر الزمان قُبيل الساعة

---

(١) الشرح: (١/ ١٨٥)، و انظر في ذلك: مجموع الفتاوى (٣/ ١٧٦)، ومنهاج السنة (٢/ ٩٨) ط مكتبة الرياض الحديثة، ودرء التعارض (٢/ ٧٩).

(٢) فدل ذلك على أنه بمشيئته واختياره سبحانه وتعالى.

(٣) الشرح(١/ ١٨٧).

فلا يبقى منه في المصاحف حرف، ولا في الصدور آية، كما ثبت ذلك في السنة.

ويحتمل وجهاً آخر في معنى قولهم: إليه يعود، وهو أن تكون تأكيداً لقولهم: منه بدأ، والمعنى أي يعود إليه التكلم به ونسبته إليه، والله أعلم.

قال ابن أبي العز: «فإن الطحاوي رحمه الله يقول: كلام الله منه بدأ. كذلك قال غيره من السلف، ويقولون منه بدأ وإليه يعود، وإنما قالوا: منه بدأ لأن الجهمية من المعتزلة وغيرهم كانوا يقولون: إنه خلق الكلام في محل، فبدأ الكلام في ذلك المحل، فقال السلف: «منه بدأ» أي هو المتكلم به، فمنه بدأ، لا من بعض المخلوقات»[1]. ثم ذكر عدداً من الأدلة على ما ذهب إليه السلف.

منها قوله تعالى: ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم**﴾ [الزمر: ١].

وقوله: ﴿**ولكن حق القول مني**﴾ [السجدة: ١٣].

وقوله: ﴿**قل نزله روح القدس من ربك بالحق**﴾ [النحل: ١٠٢].

وبين أن معنى قولهم: «وإليه يعود»: أنه يُسرى به في آخر الزمان من الصدور والمصاحف، فلا يبقى منه في الصدور من كلمة، ولا في المصاحف من حرف، كما جاء في ذلك عدة آثار[2].

رابعاً، الأدلة التي ساقها على صحة مذهب السلف، وهي من الكتاب والسنة والعقل والفطرة.

ذكر ابن أبي العز عدداً من الأدلة على صحة مذهب السلف في

---

(١) الشرح (١/ ١٩٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٧٤).
(٢) المرجع السابق.

إثبات صفة الكلام، وهي من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن العقل ومن الفطرة، وبيَّن أن إثبات الكلام لله تعالى، هو الحق الذي تدل عليه هذه الأصول لمن تدبرها، خلافاً للآراء الباطلة والشكوك والشبهات التي لا دليل عليها.

١- الأدلة من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾ [النساء: ١٦٤].

ووجه الدلالة: أنه أكد التكليم بالمصدر المثبت للحقيقة النافي للمجاز، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟![1].

كذلك قوله تعالى: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه**﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ففي هذه الآية دلالة صريحة على أن المتكلم هو الله عز وجل.

وقوله تعالى: ﴿**سلام قولاً من رب رحيم**﴾ [يس: ٥٨].

وهذا تكليم من الله تعالى لأهل الجنة، وفيه إثبات القول لله تعالى وكثير من الآيات فيها إثبات القول لله تعالى.

كذلك من الأدلة قوله تعالى: ﴿**إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لاخلاق هم في الاخرة ولايكلمهم الله ولاينظر إليهم**﴾ [آل عمران: ٧٧].

فأهانهم بترك تكليمهم، والمراد أنه لا يكلمهم تكليم تكريم، وهذا هو الصحيح، لأنه قد أخبر في الآية الأخرى أنه يقول لهم في النار: ﴿**اخسئوا فيها ولاتكلمون**﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، فلو كان لا يكلم عباده المؤمنين، لكانوا في ذلك هم وأعداؤه سواء، ولم يكن في تخصيص أعدائه بأنه لايكلمهم فائدة أصلاً.

---

(١) الشرح (١/ ١٧٦).

٢- الأدلة من السنة النبوية:

لم يطل ابن أبي العز في ذكر الأدلة على إثبات الكلام لله تعالى من السنة، وإنما ذكر حديثاً واحداً، ثم أحال على الإمام البخاري في صحيحه: باب كلام الرب تبارك وتعالى، وأخبر أن فيه عدداً من الأحاديث تدل على هذا الأصل العظيم، وكما قيل من أحيل على مليء فليتبع، والأحاديث التي رواها البخاري في هذا الباب هي:

ماروواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «إن الله يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون لبيك ربنا وسعديك، والخير في يديك، فيقول هل رضيتم؟ فيقولون وما لنا لا نرضى يارب وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول أُحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم أبداً».

كذلك ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ كان يوماً يحدث وعنده رجل من أهل البادية: «أن رجلاً من أهل الجنة استأذن ربه في الزرع، فقال: أو لست فيما شئت؟ قال: بلى ولكني أحب أن أزرع، فأسرع وبذر فتبادر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده وتكويره أمثال الجبال، فيقول الله تعالى: دونك يا ابن آدم فإنه لايشبعك شيء»(١).

قال الحافظ ابن حجر قوله: «باب كلام الرب مع أهل الجنة»، أي بعد دخولهم الجنة. ذكر فيه حديثين ظاهرين فيما ترجم له(٢).

٣- الدليل العقلي على إثبات الكلام لله تعالى

إن الوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده -عدم الكلام-

(١) البخاري مع الفتح (١٣/ ٤٩٦).
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣/ ٤٥٦).

من أوصاف النقص. قال تعالى عن بني إسرائيل: **﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يرو أنه لايكلمهم ولايهديهم سبيلاً﴾** [الأعراف: ١٤٨].

قال رحمه الله: «فكان عُبّاد العجل مع كفرهم، أعرف بالله من المعتزلة، فإنهم لم يقولوا لموسى: وربك لا يتكلم أيضاً.

وقال تعالى عن العجل أيضاً: **﴿أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً ولايملك لهم ضراً ولانفعاً﴾** [طه: ٨٩]، فعلم أن نفي رجع القول، ونفي التكليم، نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل» [(١)].

وهذا المسلك الذي سلكه ابن أبي العز في تقرير الدليل العقلي على إثبات صفة الكلام لله تعالى متمشٍ مع ما قرره عن السلف فيما تقدم من أن القرآن الكريم قد جاء بالأدلة العقلية المفيدة للمطالب الدينية، ويظهر هذا اتساق المنهج والتوافق التام بين الفرع والقاعدة عند السلف.

٤- دليل الفطرة:

قال رحمه الله بعد ذكره للخلاف في صفة الكلام: «ولو ترك الناس على فطرهم السليمة وعقولهم المستقيمة، لم يكن بينهم نزاع، ولكن ألقى الشيطان إلى بعض الناس أُغلوطة من أغاليطه، فرّق بها بينهم: **﴿وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾** [البقرة: ١٧٦]» [(٢)]،

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٧٥).

(٢) الشرح (١/ ١٨٦)، وانظر في أدلة السلف: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٢٤١ ومابعدها)، وقد أطال رحمه الله في ذكر الأدلة على مذهب السلف وذكر القائلين بذلك من الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى زمنه، والإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لأبي عبدالله بن بطة (٣/ ٢/ ٥ وما بعدها) ت/ د. يوسف الوابل، ط-الأولى- ١٤١٥- دار الراية- الرياض، والشريعة للآجري (١/ ٢١٤) وما بعدها، ت/ الوليد بن محمد سيف الناصر، ط-الأولى، ١٤١٦هـ، مؤسسة قرطبة.

فهو يرى أن الفطرة تدل على إثبات صفة الكلام لله ولا تنفر من ذلك، بخلاف الأقوال المبتدعة، فإن الفطرة السليمة تنفر منها وتأباها.

وكما تقدم معنا عند الكلام على منهج ابن أبي العز، فإن دليل الفطرة وصحته، إنما هو ثمرة من ثمرات اليقين والعلم وصحة المعتقد، ذلك أن صاحب هذه الصفات يشاهد ببصيرة قلبه صدق ما أخبر الله به وأخبر به رسوله ﷺ من الأمور الواقعة أو المغيبة ويشاهد حسن التكليف وموافقة الفطرة له، بخلاف ضد ذلك من الافتراء على الله وعلى رسوله وتحريف الكلم عن مواضعه، والقول في الله وعلى الله بلا علم، فإن القلب يشمئز من ذلك كما تشمئز قلوب الكفار إذا ذكر الله وحده.

خامساً: ردوده على المعتزلة القائلين بأن كلام الله مخلوق، وعلى الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي.

١- ردوده على المعتزلة القائلين بأن كلام الله مخلوق

اتفق المعتزلة على أن كلام الله تعالى محدث مخلوق، وبناءً على ذلك فالقرآن عندهم مخلوق لأنه من كلام الله.

قال القاضي عبد الجبار: «والذي يدل عليه حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له؛ أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منظومة وأصواتاً متقطعة، وقد ثبت -فيما هذه حاله- أنه محدث؛ لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراض»[1].

ويقول أيضاً: «وأما مذهبنا، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث...»[2].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد(٧/ ٨٤)، تحقيق أحمد الأهوائي وتوفيق الطويل وآخرين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
(٢) شرح الأصول الخمسة (٥٢٨).

أدلة المعتزلة كما ذكرها ابن أبي العز وردوده عليها:

قد تمسك المعتزلة بشبهات اعتقدوا أنها تدل على صحة مذهبهم، وقد أورد ابن أبي العز عدداً منها وقام بالرد عليها.

دليلهم الأول:

استدلوا بقول الله تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء، فيكون داخلاً في عموم «كل» فيكون مخلوقاً!![1].

الجواب: قد أجاب ابن أبي العز عن هذا الاستدلال بأن عموم «كل» في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، فلا يدخل في هذا العموم الخالق سبحانه وتعالى وصفاته، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لايتصور انفصال صفاته عنه كما تقدم، فيكون معنى العموم: أي كل شيء مخلوق وليس الله وصفاته مخلوقاً- تبارك وتعالى- فلايصلح دليلاً لهم، وتخصيص العمومات معلوم معروف في كلام الشارع، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**تدمر كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لايرى إلا مساكنهم**﴾ [الأحقاف: ٢٥] ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم «كل»، وذلك لأن المراد: تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة، وما يستحق التدمير. وكذا قوله تعالى عن بلقيس: ﴿**وأوتيت من كل شيء**﴾ [النمل: ٢٣]، المراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام.

ثم أورد بعد ذلك عدداً من الإلزامات تُضيّق عليهم وتبطل مذهبهم.

منها: أن استدلال المعتزلة بهذه الآية من أعجب العجب، فإنهم قد

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٩٤).

أخرجوا أفعال العباد من عمومها، وقالوا بإن العباد يخلقون أفعالهم، وأدخلوا كلام الله في عمومها مع أنه صفة من صفاته، وبه تكون الأشياء مخلوقة كما قال تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾، ففرّق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل.

وطردُ مذهبهم: أن تكون جميع صفاته مخلوقة كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر؛ فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم «كل» فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن[1].

قلت: وقد نقل ابن القيم رحمه الله عن أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي[2]: أن القرآن لا يتناوله هذا الإخبار -أي عموم قوله ﴿**الله خالق كل شيء**﴾- ولا يصلح لتناوله؛ لأن ما حصل به عقد الإعلام والإخبار -وهو هنا كلام الله- لم يكن داخلاً تحت الخبر، فلو أن شخصاً قال: لاأتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً لم يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به، قلت: [والقول لابن القيم]، ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم: ﴿**فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً**﴾ [مريم: ٢٦]، وإنما أُمرت بذلك لئلا تسأل عن ولدها، فقولها: ﴿**فلن أكلم اليوم إنسياً**﴾، به حصل إخبار بأنها لا تكلم الإنس ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر، وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها[3].

---

(١) الشرح (١/ ١٧٨-١٨١)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٥٤).

(٢) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، من كبار علماء الحنابلة في عصره، أصولي فقيه واعظ متكلم، كان فطناً لبقاً له مصنفات كثيرة، مات سنة، ٥١٣هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣)، وذيل طبقات الحنابلة (١/ ١٤٢).

(٣) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم(٤/ ٢١٨).

دليلهم الثاني:

كذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾ [الزخرف:٣]، ووجه الدلالة من الآية: أن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، فيكون معنى «جعلناه» خلقناه، فدلّ على أن كلام الله مخلوق[١].

الجواب: وقد أجاب ابن أبي العز عن هذه الشبهة: بأن هذا الاستدلال فاسد، وذلك لأن «جعل» التي بمعنى «خلق» لا تتعدى إلا إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿**وجعل الظلمات والنور**﴾ [الأنعام:١]، وقوله تعالى: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم**﴾ [الأنبياء:٣٠-٣١]، أما إذا تعدت «جعل» إلى مفعولين فإنها لا تكون بمعنى «خلق» كقوله تعالى: ﴿**ولاتجعلوا الله عرضة لأيمانكم**﴾ [البقرة:٢٢٤]، وقوله تعالى: ﴿**الذين جعلوا القرآن عضين**﴾ [الحجر:٩١]، ونظائره كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾، فلا تكون بمعنى خلق[٢].

قلت: قال البغوي في تفسيره عند هذه الآية: ﴿**إنا جعلناه قرآناً عربياً**﴾، قال: «قوله جعلناه: أي صيَّرنا هذا الكتاب عربياً. وقيل بيّناه، وقيل سمَّيناه، وقيل: وصفناه، يقال: جعل فلانٌ زيداً أعلم الناس، أي وصفه بهذا، كقوله تعالى: ﴿**وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً**﴾، وقوله: ﴿**جعلوا القرآن عضين**﴾، وقال: ﴿**أجعلتم سقاية الحاج**﴾، كلها بمعنى الوصف والتسمية»[٣].

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٩٤)، والكشاف لأبي القاسم الزمخشري (٣/ ٤٧٧)، ط- دار المعرفة، بيروت.

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٨٢).

(٣) تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل (٤/ ١٣٣).

قلت : قال المرادي في شرحه لألفية ابن مالك : جعل تأتي بمعنى اعتقد، كقوله تعالى : ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ [الزخرف:١٩] وتأتي بمعنى أوجد كقوله تعالى : ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام:١] ، وبمعنى أوجب كقولهم : «جعلت للعامل كذا»، وبمعنى الالتقاء كقولهم : «جعلت المتاع على بعض»، وفي جميع هذه الحالات لا تتعدى إلا إلى مفعول واحد» . وقال عند قول الناظم :

وهب تعلَّم والتي كصيرًا   أيضاً بها، انصب مبتدأ وخبرا

قال : والأفعال التي مثل «صيّر» وهو ما دل على تحويل كصيَّر وأصار وجعل وردّ واتخذ. . . »[1] اهـ، أي أن جعل التي بمعنى صير تنصب مفعولين، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف:٣]

وبهذا الذي ذكره البغوي والمرادي رحمهما الله يبطل استدلال المعتزلة بالآية، فإن جعل هنا لا يمكن أن تكون بمعنى خلق، وما تزعمه المعتزلة تحكُّم يرفضه الشرع واللغة التي نزل بها القرآن .

دليلهم الثالث:

استدلوا بقوله تعالى : ﴿**نودي من شاطيء الوادِ الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة**﴾ [القصص:٣٠] .

ووجه الدلالة منه : أن الله خلق الكلام في الشجرة، فسمعه موسى منها! فـ(من) لابتداء الغاية، فالكلام بداء من الشجرة[2] .

---

(١) انظر : توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، للمرادي المعروف بابن أم قاسم (١/ ٣٨٧)، شرح وتحقيق د. عبدالرحمن علي سليمان، ط، الثانية، مكتبة الكليات الأزهرية، وانظر : ضياء السالك بشرح الألفية، تأليف : محمد عبدالعزيز النجار، ص(١/ ٣٨٥).

(٢) انظر : متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار (٢/ ٥٤٥).

الجواب: أن الله تعالى قال قبل هذه الآية التي تحتجون بها: ﴿**فلما أتاها نودي... الآية**﴾ والنداء: هو الكلام من بُعد، فسمع موسى النداء من حافة الوادي، ثم قال: ﴿**في البقعة المباركة من الشجرة**﴾ أي أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة. كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، فيكون «من البيت» لابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم.

ثم أورد عليهم إلزاماً كعادته في مناقشاته مع المخالفين ومفاد هذا الإلزام: أنه لو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة لكانت الشجرة هي القائلة: ﴿**ياموسى إني أنا الله رب العالمين**﴾ وهذا فاسد، وهل قال: ﴿**إني أنا الله رب العالمين**﴾ غير رب العالمين»[1].

دليلهم الرابع:

قالوا: قال الله تعالى: ﴿**إنه لقول رسول كريم**﴾ [التكوير: ١٩]، [الحاقة: ٤٠]، وهذا يدل على أن الرسول أحدثه، إما جبريل أو محمد ﷺ.

الجواب: على هذا الزعم من عدة وجوه:

<u>الوجه الأول:</u> أن ذكر الرسول معرّف أنه مبلغ عن مرسله؛ لأنه لم يقل: إنه قول ملك أو نبي، فعلم أنه بلغه عمن أرسله به، لا أنه أنشأه من جهة نفسه، بدليل أنه قال عقب آية الحاقة: ﴿**تنزيل من رب العالمين**﴾ فجعل ابتداءه منه لا من الرسول. قال ابن قتيبة[2] رحمه الله: «لم يُرد أنه قول الرسول، وإنما أراد أنه قول رسولٍ عن الله جل وعز، وفي الرسول ما دل

---

(١) الشرح (١/ ١٨٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢-٥٣)، والتفسير الكبير للرازي (٢٤/ ٢٤٤)، ط- الثانية، دار الكتب العلمية، طهران.

(٢) هو خطيب أهل السنة عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري كان فاضلاً عالماً أديباً ثقة سكن بغداد وحدّث بها، له مصنفات عديدة توفي عام ٢٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦)، والبداية والنهاية (١١/ ٤٨).

على ذلك -أي أنه من عند الله- فاكتفى به من أن يقول: عن الله»[1].

الوجه الثاني: أن الرسول في أحد الآيتين جبريل، وفي الأخرى محمد ﷺ، فإضافته إلى كل منهما تبين أن الإضافة للتبليغ، إذ لو أحدثه أحدهما لامتنع أن يحدثه الآخر.

الوجه الثالث: أنه وصف الرسول بأنه كريم أمين، وهذا دليل على أنه لا يزيد في الكلام الذي أرسل بتبليغه، ولا ينقص منه، بل هو أمين على ما أرسل به.

الوجه الرابع: أن الله تعالى قد كفّر من جعله قول البشر، ومحمد ﷺ بشر، فمن جعله قول محمد ﷺ بمعنى أنه أنشأه، فقد كفر ولا فرق بين أن يقول: إنه قول بشر، أو جني، أو ملك، والكلام كلام من قال مبتدئاً، لا من قال مبلغاً[2].

دليلهم الخامس:

استدل المعتزلة لمذهبهم: بأن إثبات الكلام حقيقة يلزم منه التشبيه والتجسيم، ويلزم منه قيام الحوادث بذاته.

قلت: وهذه الشبهة مشتركة بين المعتزلة وبين القائلين بالكلام النفسي وهم الأشاعرة.

الجواب: وقد أجاب ابن أبي العز عن هذه الشبهة، بأننا إذا قلنا: إنه تعالى يتكلم كما يليق بجلاله، شأن صفة الكلام كشأن بقية الصفات كالحياة والعلم والقدرة... إلخ، فإنه قد انتفت شبهتهم.

وقد أخبر الله تعالى عن الكفار يوم القيامة، فقال: ﴿**اليوم نختم على**

---

(١) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، ص(٤٨)، تحقيق أحمد صقر وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٨٣-١٨٤).

أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾ [يس: ٥]، فثبت أن الأيدي والأرجل تتكلم، ونحن لا نعلم كيف تتكلم.

وكذا قوله تعالى: **﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾** [فصلت: ٢١]، وكذلك تسبيح الحصى والطعام، وسلام الحجر كل ذلك ثابت، وأما كيفيته فالله أعلم بها(١).

ثم من أنكر قبلكم قيام هذه الصفات والأفعال به تعالى بهذا المعنى من الأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك، ونصوص الأئمة أيضاً مع صريح العقل، وتسميتكم لها «حوادث» تدليس وتلبيس لرد الحق، ولا يجوز أن يرد الحق لأجل هذه الظنون والتخرُّصات، بل هذا الكلام وهذا المصطلح هو الذي يرد ويطرح لأجل الحق.

٢- ردوده على الأشاعرة، القائلين بالكلام النفسي:

تقدم لنا في ذكر الأقوال في كلام الله تعالى أن ابن كلاّب والأشعري يرون أنه: معنى واحد قائم بذات الله، أي أنه معنى قائم بالنفس، ليس بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن المتلو إنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، وقالوا: إنه قديم أزلي لايتعلق بمشيئته وقدرته وهو مخلوق أتى به جبريل أو محمد ﷺ، أو أوجده الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ.

وقالوا: إن ما ورد من تكليم الله لملائكته وتكليمه لموسى، وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه، إنما هو خلق إدراك في المستمع أدرك به ما لم يزل موجوداً(٢). وصفة الكلام من الصفات السبع التي يثبتها

---

(١) الشرح (١/ ١٧٥-١٧-١٨٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٥٩-٣٦٤)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود (٣/ ١٢٥٩-١٢١)، وانظر: الإنصاف للباقلاني (٩٩-١٠١)، ولمع الأدلة للجويني (٩٢)، ومشكل الحديث وبيانه لابن فورك(٢١١-٢١٦) تحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي، ط-الأولى، ١٤٠٢هـ، دار الوعي، حلب. والتمهيد للباقلاني (٢٨٤). والتبصير في الدين للإسفراييني (١٦٧)، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط-الأولى ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.

الأشاعرة، وهي المعروفة بالصفات العقلية، وكان طَرْدُ مذهبهم في هذه الصفات السبع أن يثبتوا الكلام كما يليق بالله وكما هو مذهب السلف، ولكن الذي حمل الأشاعرة على الخروج في إثبات صفة الكلام عن قاعدة الإثبات في الصفات السبع، هو مذهبهم في الصفات الاختيارية القائمة بالله -ومنها الكلام- فنفوها لأجل دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي استدلوا به على حدوث العالم، وذلك أن الأجسام لاتخلو من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، فلما استقر عندهم هذا الدليل، قالوا: بنفي الصفات الاختيارية لأنها عندهم حوادث فيجب نفيها[1]، فلذلك نفوا صفة الكلام.

وقد ردّ ابن أبي العز رحمه الله على الأشاعرة وناقشهم في ما يلي:

١- قولهم بالكلام النفسي:

٢- قولهم أنه معنى قائم بالذات.

أما المسألة الأولى فهي **قولهم بالكلام النفسي**

فقد ذكر ابن أبي العز أن الأشاعرة استدلوا على ذلك بقول الأخطل النصراني:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً[2]

ووجه الدلالة منه: - أن الأخطل أخبر أن حقيقة الكلام إنما هي مايكون بالفؤاد وإن عبّر عنه باللسان.

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية (٢٦٤) -ت: السعوي، ودرء التعارض (١/ ٣٠٢-٣٠٣).

(٢) ذكر الموفق ابن قدامة رحمه الله أنه سمع شيخه أبا محمد بن الخشّاب، إمام أهل العربية في زمانه، يقول: قد فتشت دواوين الأخطل القديمة فلم أجد هذا البيت فيها. انظر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، للموفق ابن قدامة ص(٤١-٤٢) تحقيق الدكتور محمد الخميس، ط، الأولى، ١٤١٩هـ، مكتبة الفرقان، عجمان.

ولم يذكر رحمه الله أدلةً على ما ذهبوا إليه سوى هذا البيت المنسوب للأخطل[1]. وقد ناقشه، وأبطل القول بالكلام النفسي.

فقال عن استدلالهم بقول الأخطل: « إنه استدلال فاسد، وقد قيل إنه مصنوع منسوب إلى الأخطل، وليس هو في ديوانه؟! ويروى: إن البيان لفي الفؤاد.

وهذا أقرب إلى الصحة، ولا دليل لهم فيه، وعلى تقرير صحة نسبته إلى الأخطل، فلا يجوز الاستدلال به، فإن الأخطل نصراني المعتقد وهم قد ضلوا في معنى الكلام، وزعموا أن عيسى عليه السلام نفس كلمة الله، واتحد اللاهوت بالناسوت! أفيُستدل بقول نصراني قد ضلّ في معنى الكلام على معنى الكلام، ويترك ما يُعلم من معنى الكلام في لغة العرب! وهذا القول -أي القول بالكلام النفسي- له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت! فهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وإنما النظم المسموع مخلوق، فانظر إلى هذه الشبه ما أعجبه. ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما، ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه، كما عرفوا مسمّى الرأس واليد والرجل ونحو ذلك»[2].

ثم عارضهم في رتبة الدليل، وأخبر أنه لو استدل مستدل بحديث

---

(١) وقد ذكروا في كتبهم عدداً من الأدلة، وكذلك ذكرها من جادلهم فيها كابن تيمية وغيره، انظر المراجع السابقة.

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٩٩-٢٠٢)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٥٣٣)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ١٣١)، و الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح(٣/ ٧٣).

في «الصحيحين» لقالوا: هذا خبر واحد! فكيف يستدل على هذه المسألة الجليلة بأقاويل الشعراء والأدباء.

وبعد ردّه للاستدلال بقول الأخطل ذكر وجوهاً عديدة تدل على بطلان القول بالكلام النفسي، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أنه لا يقال لمن قام به الكلام النفساني ولم يتكلم به: إن هذا كلامٌ حقيقة، وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلماً.

الوجه الثاني: ما صح عنه ﷺ أنه قال: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»[1]، واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته. واتفقوا كلهم على أن مايقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب، لا يبطل الصلاة وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»[2]، ووجه الدلالة منه: أنه أخبر أن الله عفى عن حديث النفس ما لم تتكلم، ففرّق بين حديث النفس وبين الكلام. وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد: حتى ينطق اللسان، باتفاق العلماء، فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة، لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب.

٢- قولهم إن كلام الله معنى واحد:

اتفق جمهور الأشاعرة على أن كلام الله معنى واحد قديم. والذي حملهم على ذلك هو الفرار من القول بالتعدد وهو من صفات المحدثين

---

(١) أخرجه مسلم- كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب تحريم الكلام في الصلاة- (٥٣٧)، وأبو داود- كتاب الصلاة- باب تشميت العاطس- (٩٣٠).

(٢) أخرجه البخاري (٢٥٢٨)، ومسلم (١٢٧).

التي ينزه عنها الخالق [1] ، ويلاحظ في هذه القضية وما قبلها وما شابهها أن الأشاعرة قد بنوها على أصل وقاعدة من أصول وقواعد التنزيهات عندهم وهي : «مخالفة الحوادث» ، وقد سبق أن بينت عند الكلام على قواعد دراسة الأسماء والصفات في المباحث المتقدمة القول الحق في هذه المصطلحات الحادثة ، وأنه لايجوز بأي حال أن تكون حاكمة على الحقائق الشرعية المعروفة من كلام الله وكلام رسوله ﷺ ، فكم جرّت على المسلمين من فتنة وكم حُرمت الأمة من العلم النافع والعمل الصالح بسبب الاشتغال بمثل هذه الأمور ، وقد أوضح ابن أبي العز أن هذا القول مخالف لما عليه السلف ، فالسلف يثبتون تنوع كلام الله ومعانيه وليس كمثله شيء في ذلك تبارك وتعالى .

وقد ألزم ابن أبي العز القائلين بأن كلام الله معنى واحداً عدداً من الإلزامات تؤدي إلى إبطال قولهم ونقضه ، وهي كالتالي :

الإلزام الأول: أنه يلزم من قولهم ، أن معنى قوله : ﴿**ولاتقربوا الزنى**﴾ [الإسراء : ٣٢] ، هو معنى قوله : ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ [البقرة : ٤٣] ، ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين ! ، ومعنى سورة الإخلاص هو معنى ﴿**تبت يدا أبي لهب وتب**﴾ ، وهذا أمر بيّن الفساد .

الإلزام الثاني: يقال لمن قال : إنه معنى واحد : هل سمع موسى عليه السلام جميع المعنى أو بعضه؟ فإن قال : سمعه كُلّه ، فقد زعم أنه سمع جميع كلام الله ! وفساد هذا ظاهر ، وإن قال : بعضه ، فقد قال :

---

(١) انظر : شرح النسفية مع حاشية الكستلي (٩١) ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي(١٨٥) ، ومختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٢٩١) ، وانظر : الشرح (١/ ١٨٩) ، وذكر أن هذا قول كثير من متأخري الحنفية .

يتبعض، وكذلك كل من كلمه الله، أو أنزل إليه شيئاً من كلامه.

الإلزام الثالث: لما قال الله تعالى للملائكة: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾ [البقرة: ٣٠]، ولما قال لهم: ﴿**اسجدوا لآدم**﴾ [البقرة: ٣٤]، وأمثال ذلك: هل هذا جميع كلامه أو بعضه؟ فإن قال: إنه جميعه، فهذا مكابرة، وإن قال: بعضه، فقد اعترف بتعدده[1].

وقد ذكر الآمدي -وهو أشعري- إشكالاً على القول بأن كلام الله معنى واحد، ومفاد هذا الإشكال هو: إذا كنتم تقولون إن أنواع الكلام راجعة إلى معنى واحد، وإن تنوعه بحسب متعلقاته لا بتنوعه في ذاته، فهلاّ قلتم ذلك في بقية الصفات كالقدرة والإرادة والسمع والعلم ونحو ذلك، وأنها كلها راجعة إلى صفة واحدة، وأن تنوعها بحسب تنوع متعلقاتها لا أنها متنوعة في ذاتها، فإن لم تلتزموا هذا فالتزموا كذلك تنوع الكلام[2].

وقد ذكر إجابات أصحابه فلم يرتضها، وحاول أن يجيب ولكنه اعترف بعجزه، وكذلك فعل الشهرستاني واعترف بعدم إمكانية الجواب عن هذا الإشكال عقلاً حتى أنه قال: «... ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فرَّ القاضي أبو بكر الباقلاني رضي الله عنه منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ والله الموفق»[1].

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٨٩-١٩٨)، ، ودرء التعارض (٢/ ٩٠-٩١) و(٤/ ١١٢-١١٣)، وبدائع الفوائد لابن القيم (٢/ ١١٥).

(٢) انظر: غاية المرام في علم الكلام (١١٧-١١٨).

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام (٢٣٦-٢٣٧)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٥٢٢-٥٢٣).

المبحث الخامس

إثباته للعلو والفوقية

اتفق السلف على إثبات العلو لله تعالى، فهو سبحانه موصوف بالعلو المطلق من جميع الوجوه: علو الذات وعلو القدر وعلو القهر، إثباتاً بلا تمثيل ولاتكييف كما هو الشأن في سائر ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالسلف والأئمة يقولون: إن الله فوق سماواته مستو على عرشه بائن من خلقه، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، وكما عُلم المباينة والعلو بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح، وكما فطر الله على ذلك خلقه»[(١)].

ونصوص السلف في إثبات صفة العلو أكثر من أن تحصر[(٢)]. وقد ذكر الشارح عدداً منها[(٣)]، ومن ذلك: «مارواه أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه الفاروق أن أبا حنيفة سُئل عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ فقال أبو حنيفة: «قد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]، وعرشه فوق سبع سماواته»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٩٧)، وانظر: درء التعارض (٢/ ٢٦-٢٧).

(٢) من الكتب التي نقلت مذهب السلف في العلو: العلو للعلي الغفار للذهبي، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، ذكر فيه نصوصاً كثيرة عن السلف على مختلف طبقاتهم، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة(٣/ ٤٢٩)، ومعارج القبول شرح سلم الوصول (١/ ١٤٤) للشيخ حافظ الحكمي، ط-الثانية، ١٤٠٥- دار ابن القيم، الرياض، وكتاب علو الله على خلقه، تأليف الدكتور موسى الدويش، وغير ذلك كثير.

(٣) انظر: الشرح(٢/ ٣٨٦).

(٤) الشرح (٢/ ٣٨٧).

موقف ابن أبي العز من صفة العلو:

ابن أبي العز موافق للسلف في إثبات علو الله تعالى واستوائه على عرشه كما يليق بجلاله، قال رحمه الله: «وإنكار ذلك -أي العلو- إنكار لما هو من أجلى البدهيات الضرورية بلا ريب... فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلاً. فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجوده وتصديق رسله، والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله إلا بذلك؟! فكيف إذا انضم إلى ذلك شهادة العقول السليمة والفطر المستقيمة، والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علوِّ الله على خلقه، وكونه فوق عباده التي تقرب من عشرين نوعاً»[1].

وقد سلك رحمه الله في بحث مسألة العلو مسلك التقرير لمذهب السلف ولم يعتن بمذاهب المخالفين كما في مسألة الكلام ومسألة الرؤية؛ لكنه يشير أحياناً إشارات خفيفة لمذهب المخالفين في العلو في أثناء سوقه لمذهب السلف وأدلتهم، وتجده يحاورهم دون أن ينصّ على قولهم، كما فعل عند تقريره للدليل العقلي على إثبات العلو، فإنه أبطل مقولتهم: (لاداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين ولا محايث ولا متصل ولامنفصل)، وبيّن أن هذا الوصف غير معقول وهو وصف للمعدوم.

(١) الشرح (٢/ ٣٨٠).

الأدلة التي ساقها ابن أبي العز من القرآن الكريم ومن السنة لإثبات صفة العلو:

أورد ابن أبي العز ما يقرب من ثمانية عشر دليلاً على علوِّ الله تعالى فوق مخلوقاته، منها:

١- التصريح بالفوقية مقروناً بأداة «من» المعيّنة للفوقية بالذات، كقوله تعالى: ﴿**يخافون ربهم من فوقهم**﴾ [النحل: ٥٠].

٢- التصريح بالعروج إليه نحو: ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه**﴾ [المعارج: ٤]، وقوله ﷺ: «فيعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم...» الحديث.

٣- التصريح بالصعود إليه، كقوله تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ [فاطر: ١٠].

٤- التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله تعالى: ﴿**بل رفعه الله إليه**﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿**إني متوفيك ورافعك إليّ**﴾ [آل عمران: ٥٥].

٥- التصريح بالعلو المطلق الدال على العلو من جميع الوجوه ذاتاً وقدراً وشرفاً، كقوله تعالى: ﴿**وهو العلي العظيم**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿**وهو العليّ الكبير**﴾ [سبأ: ٢٣]، وقوله: ﴿**إنه عليٌّ حكيم**﴾ [الشورى: ٥١].

٦- التصريح بتنزيل الكتاب منه: كقوله تعالى: ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم**﴾ [الزمر: ١]، وقوله: ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم**﴾ [غافر: ٢]، وقوله: ﴿**تنزيل من الرحمن الرحيم**﴾ [فصلت: ٢]، وقوله: ﴿**تنزيل من حكيم حميد**﴾ [فصلت: ٤٢].

٧- التصريح بأنه تعالى في السماء كقوله تعالى: ﴿**أأمنتم من في السماء**﴾ [الملك: ١٦]، وهذا عند أهل السنة على وجهين: إما أن تكون «في» بمعنى على، وإما أن يراد بالسماء العلوّ، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز

التعويل على غيره.

قلت: تأتي «في» بمعنى «على»، ومن ذلك قوله تعالى عن فرعون مخاطباً السحرة الذين آمنوا بموسى عليه السلام: ﴿**لأصلّبنكم في جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١]، أي على جذوع النخل.

وقوله تعالى: ﴿**فسيحوا في الأرض**﴾ [التوبه: ٢]، أي على الأرض.

٨- التصريح بالاستواء مقروناً بأداة «على» مختصاً بالعرش، الذي هو أعلى المخلوقات، مصاحباً في الأكثر لأداة «ثم» الدالة على الترتيب والمهلة، والاستواء على العرش علو خاص بالعرش، والعرش هو أعلى المخلوقات.

و قد وردت النصوص بالاستواء على العرش في القرآن الكريم في سبعة مواضع:

قال تعالى: ﴿**إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش**﴾ [الأعراف: ٥٤]، و[يونس: ٣].

وقال: ﴿**الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش...**﴾ [الرعد: ٢]، وقال: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥].

وقال: ﴿**الله الذي خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولاشفيع أفلا تتذكرون**﴾ [السجدة: ٤].

وقال: ﴿**هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم مايلج في الأرض ومايخرج منها ماينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم أينما كنتم**﴾ [الحديد: ٤].

فهذه الآيات كلها دالة على العلو والارتفاع لله سبحانه وتعالى،

فلفظ استوى في اللغة إذا عُدِّيَ بـ«على» لا يفهم منه إلا العلو والارتفاع، فالسلف فسّروا الاستواء بما يتضمن الارتفاع فوق العرش كما ذكره البخاري في صحيحه عن أبي العالية في قوله تعالى: ﴿... **ثم استوى**...﴾ قال: «ارتفع»[(1)].

٩- الإشارة إليه حساً إلى العلو، كما أشار إليه أعلم الخلق بما يجب له من التعظيم والكمال في اليوم الأعظم في المكان الأعظم في المجتمع الأعظم، وذلك يوم عرفة في حجة الوداع، فقد قال ﷺ للناس وهم مجتمعون: «أنتم مسؤولون عني، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلّغت وأدَّيت ونصحت. فرفع أصبعه الكريمة إلى السماء، رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شيء، قائلاً: «اللهم اشهد»[(2)].

الدليل العقلي على إثبات العلو لله كما ذكره ابن أبي العز:

أثبت ابن أبي العز العلو لله بدليل العقل، وهو بذلك يبين توافق السمع والعقل في إثبات هذه الصفة لله تعالى، وقد ذكر أن العقل قد دلّ على إثبات العلو من وجوه.

الوجه الأول: العلم البدهي القاطع بأن كل موجودَين، إما أن يكون أحدهما سارياً في الآخر، قائماً به كالصفات، وإما أن يكون قائماً بنفسه بائناً من الآخر، والأول باطل، فإذا ثبت كونه مبايناً؛ فإما أن يكون أعلى أو مساوياً أو أسفل، والثاني والثالث باطلان، فتعين الأول.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد -باب وكان عرشه على الماء (٤/ ٣٨٧)، وانظر: النونية لابن القيم مع شرحها لهراس (١/ ١٨٦).

(٢) أخرجه مسلم- كتاب الحج- باب حجة النبي- (١٢١٨).

الوجه الثاني: أنه لما خلق العالم، فإما أن يكون خلقه في ذاته أوخارجاً عن ذاته، والأول باطل بالاتفاق؛ ولأنه يلزم منه أن يكون محلاً للخسائس والقاذورات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فتعين الثاني وهو أنه خلقه خارج ذاته فيكون منفصلاً، لأن القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل عنه قول غير معقول، فإذا ثبت كونه منفصلاً مبايناً للعالم فإما أن يكون أعلى أو مساوياً أو أسفل، والثاني والثالث باطلان فتعين الأول.

الوجه الثالث: أن كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية؛ لأنه غير معقول، فيكون موجوداً إما داخله وإما خارجه، والأول باطل فتعين الثاني، فلزمت المباينة[(١)].

دلالة الفطرة على علو الله تعالى، كما ذكرها ابن أبي العز:

العلم بأن الله تعالى فوق العالم علم فطري، وذلك أن الخلق عند الشدائد والضرورات يتوجهون بقلوبهم ووجوههم وأيديهم إلى الله تعالى في العلو يدعونه ويسألونه، وهذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تتغير فطرتها، ويوجد ذلك عند الأعراب والعجائز والصبيان من كافة الأديان.

يقول ابن أبي العز: «وأما ثبوته بالفطرة -أي العلو- فإن الخلق جميعاً بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع إلى الله تعالى. . .»[(٢)].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٣٨٩-٣٩٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٥٢)، ومختصر الصواعق (١/ ٢٧٤-٢٧٥).

(٢) الشرح (٢/ ٣٩٠).

وذكر رحمه الله أن الشيخ أبا جعفر الهمداني[1] حضر يوماً مجلس الأستاذ أبي المعالي الجويني، وهو يتكلم في نفي صفة العلو، ويقول: كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان!

فقال أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا؟ فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ قال: فلطم أبو المعالي على رأسه ونزل عن كرسيه وبكى! وقال: حيّرني الهمداني، حيّرني الهمداني[2].

وقد أراد أبو جعفر أن يبين أن الإقرار بعلو الله أمر فطري ضروري لا يمكن دفعه ولم يتلقاه الناس عن المعلمين.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا تجد المنكر لهذه القضية -العلو- يُقرُّ بها عند الضرورة، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها. فالنفاة لعلو الله إذا ضربت أحدهم شدة وجه قلبه إلى العلو يدعو الله»[3].

---

(١) هو الإمام أبو جعفر محمد بن الحسن بن محمد بن عبدالله الهمداني، من أئمة المحدثين له مصنفات في العقائد، مات سنة ٥٣١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٠١-١٠٢).

(٢) المرجع السابق، وانظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٤٤).

(٣) درء التعارض (٦/ ٣٤٣).

المبحث السادس

رؤية الله تعالى

أولاً: إثبات السلف للرؤية.

اتفق السلف على إثبات رؤية المؤمنين لربهم تبارك وتعالى في الدار الآخرة رؤية بصرية من غير تشبيه ولا تمثيل.

قال الدارمي[1] بعد ما ذكر الأحاديث والآثار الدالة على الرؤية: «فهذه الأحاديث كلها أو أكثر منها قد رويت في الرؤية على تصديقها والإيمان بها، وأدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا، ولم يزل المسلمون قديماً وحديثاً يروونها ويؤمنون بها ولا يستنكرونها ولا ينكرونها... ولقد صحَّت الآثار عن رسول الله ﷺ فمن بعده من أهل العلم، وكتاب الله الناطق به، فإذا اجتمع الكتاب وقول الرسول ﷺ وإجماع الأمة لم يبق لمتأول تأولٌ إلا لمكابر أو جاحد»[2].

ويقول أبو الحسن الأشعري: «وما روي عن أحد منهم -السلف- أن الله لا تراه الأبصار في الآخرة، فلما كانوا على هذا مجتمعين، وبه قائلين ثبتت الرؤية إجماعاً»[3].

---

(١) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي التميمي الحافظ صاحب السنن، مات سنة ٢٨٠هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (٢/ ٣٠٢)، وشذرات الذهب(٢/ ١٧٤٦).

(٢) انظر: الرد على الجهمية (١٢٢-١٢٣)، تحقيق / بدر البدر، ط-الثانية- ١٤١٦هـ- دار ابن الأثير- الكويت.

(٣) الإبانة (٢٦)، وهذا القول لأبي الحسن قاله عندما ترك الكلام وتمسك بمذهب السلف.

وقال النووي[1] : «اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وقد تظافرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين»[2] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله. . . الإيمان بأن المؤمنين يرونه تعالى يوم القيامة عياناً بأبصارهم»[3] .

ويقول العلامة ابن القيم: «ثبت بالعقل إمكان رؤيته تعالى، وبالشرع وقوعها في الآخرة، فاتفق الشرع والعقل على إمكان الرؤية ووقوعها، فإن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يُرى، فالباري سبحانه أحق أن يُرى من كل ما سواه لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه»[4] .

إثبات ابن أبي العز لرؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة:

قرر ابن أبي العز أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة رؤية بصرية، ونقل اتفاق السلف على ذلك، قال رحمه الله: «وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبين إلى السنة والجماعة، وهذه المسألة من أشرف مسائل أصول الدين وأجلِّها، وهي الغاية التي شمّر إليها المشمّرون، وتنافس فيها المتنافسون، وحُرِمها الذين هم عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون»[5] .

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي النووي الشافعي صاحب المجموع ورياض الصالحين، كان عالماً عابداً زاهداً، مات سنة ٦٧٦هـ، انظر: شذرات الذهب (٥/ ٣٤٥).
(٢) شرح النووي على مسلم (٣/ ١٤).
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٤).
(٤) مختصر الصواعق (٢٨٠).
(٥) الشرح (١/ ٢٠٧-٢٠٨).

ثانياً: الأدلة التي ساقها ابن أبي العز لإثبات الرؤية.

قد استدل السلف رحمهم الله على إثبات الرؤية بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، نكتفي بما أورده ابن أبي العز منها.

الأدلة من القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿**وجوهٌ يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وهي من أظهر الأدلة على إثبات الرؤية، فإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله وتعديته بأداة «إلى» الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلاف حقيقته وموضوعه، صريح في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب تعالى، قال ابن عباس في تفسير الآية: «تنظر إلى وجه ربها عز وجل»، وقال عكرمة: «تنظر إلى ربها نظراً»، وهذا قول كل مفسري أهل السنة[(١)].

٢- قوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾ [يونس: ٢٦].

فالحسنى: الجنة، والزيادة: هي النظر إلى وجه الله الكريم كما فسّرها بذلك الرسول ﷺ، فقد روى مسلم في صحيحه عن صُهيب، قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾، قال: «إذا دخل الجنة أهل الجنة، وأهل النار النار، نادى منادٍ: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً ويريد أن ينجزكموه، فيقولونَ: ما هو؟ ألم يثقّل موازيننا، ويبيِّض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويُجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة»[(٢)].

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٠٩).

(٢) أخرجه مسلم- كتاب الإيمان- باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم- (١٨١) والترمذي- كتاب صفة الجنة- (٢٥٥٥).

وكـذلك فـسرّها الصـحـابة رضي الله عنهم كـأبي بكر الصـديق، وحـذيفـة بن اليـمان، وأبي موسى الأشـعـري، وابن عـباس رضي الله عنهم، أجمعين[1].

٣- قوله تعالى: ﴿لهم مايشاؤن فيها ولدينا مزيد﴾ [ق: ٣٥].

قـال علي بن أبي طالب، وأنس بن مـالك: هـو النظر إلى وجـه الله عز وجل[2].

٤- قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥].

فقد احتج الشافعي رحمه الله وغيره من الأئمة بهذه الآية على الرؤية لأهل الجنة. قال: فلما حجب هؤلاء في السخط، كان في هذا دليلاً على أن أولياءه يرونه في الرضا[3].

الأدلة من السنة:

الأحاديث عن النبي ﷺ الدالة على الرؤية متواترة، فقد رواها أكثر من ثلاثين صحابياً، وهي في الصحاح والمسانيد والسنن، فمنها:

١- ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن ناساً قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تُضَارون في رؤية القمر ليلة البدر؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال:

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢١١)، وفي اعتماده على تفسير الصحابة تطبيق لما قرره سابقاً من وجوب الرجوع إليهم وتقديمهم على غيرهم لاسيما في أصول الدين.

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٠٩)، وانظر: تفسير الحافظ ابن كثير (٤/ ٢٢٨).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٢١٢) ومناقب الشافعي، للبيهقي(١/ ٤١٩) تحقيق السيد أحمد صقر، ط-الأولى، ١٣٩٠هـ، دار التراث، القاهرة.

«هل تُضَارون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك»[1].

قال ابن أبي العز: «وليس تشبيه رؤية الله -تعالى- برؤية الشمس والقمر تشبيهاً لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي»[2].

٢- ما رواه جرير بن عبدالله البجلي، قال: كنا جلوساً مع النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: «إنكم سترون ربكم عياناً، كما ترون هذا، لا تُضَامُون في رؤيته»، متفق عليه[3].

٣- ما رواه أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن يروا ربهم تبارك وتعالى إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»، متفق عليه[4].

٤- ما رواه عدي بن حاتم رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «... وليلقين اللهَ أحدُكم يوم يلقاه، وليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان يترجم له، فليقولن: ألم أبعث إليك رسولاً فيبلغك؟ فيقول: بلى يا رب فيقول: ألم أعطك مالاً وأفضل عليك؟ فيقول: بلى يارب»، رواه البخاري[5].

والشاهد من الحديث قوله: «ليس بينه وبينه حجاب».

(١) البخاري- كتاب التوحيد- باب قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾- (٧٤٣٧). ومسلم- كتاب الإيمان- باب إثبات الرؤية- (١٨٢).
(٢) الشرح (١/ ٢١٩).
(٣) البخاري- كتاب مواقيت الصلاة- باب فضل صلاة العصر-(٥٥٤)، ومسلم- كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب فضل صلاتي العصر والصبح- (٦٣٣).
(٤) البخاري- كتاب التفسير- باب ﴿ومن دونهما جنتان﴾- (٤٨٧٨).
(٥) البخاري- كتاب الزكاة- باب الصدقة قبل الرد-(١٤١٣).

ثالثاً: موقف ابن أبي العز من المخالفين للسلف في الرؤية.

المخالفون في الرؤية لمذهب السلف هم الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية[1].

يقول القاضي عبدالجبار: «فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرى الله تعالى بالبصر، ولايدرك به على وجه، لا لحجاب ولا مانع، ولكن لأن ذلك مستحيل»[2]، وقال أيضاً: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية»[3].

وقد أورد ابن أبي العز عدداً من أدلة المعتزلة ومن وافقهم على نفي الرؤية وأجاب عنها، فمن أدلتهم التي ذكرها ابن أبي العز:

١- قوله تعالى لموسى عليه السلام عندما سأل ربه رؤيته، فقال له: ﴿**لن تراني**﴾ [الأعراف: ٤٣].

ووجه الدلالة من الآية: أنه نفى أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكاً، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، فانتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه[4].

كذلك فإن «لن» عند المعتزلة حرف نفي يفيد التأبيد، أي امتناع المنفي على وجه التأبيد.

٢- كذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿**لاتدركه الأبصار**﴾ [الأنعام: ١٠٣].

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٠٧).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤/ ١٣٩).

(٣) شرح الأصول الخمسة (٢٣٢).

(٤) انظر: المغني (٤/ ١٦٢).

يقول القاضي في إيضاح وجه الدلالة من هذه الآية على مذهب المعتزلة: «قد ثبت أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائض غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»[١].

موقف النفاة من الآيات والأحاديث التي استدل بها السلف على إثبات الرؤية.

لقد بذل المعتزلة جهدهم للتخلص من دلالة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة للرؤية. فأما الآيات فلم يجرؤ على تكذيبها وإنما اعتبروها مجازاً وأولوها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**وجوهٌ يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾، قالوا: إن كلمة «إلى» بمعنى «نعم» وجمعها «آلاء»، و«ناضرة» بمعنى منتظرة، فيكون المعنى وجوهٌ يومئذ ناضرة نعَمَ ربها منتظرة، فالنظر في الآية بمعنى الانتظار عندهم. يقول القاضي عبدَ الجبار: «. . . إن النظر المذكور ها هنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة»[٢].

كذلك فعلوا بقوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾، ففسروا الزيادة بما يزيد على الثواب وهو التفضل[٣]. وهكذا فعلوا في بقية الآيات الدالة على الرؤية.

أما السنة: فهي عندهم أخبار آحاد لا تفيد شيئاً في مسائل الاعتقاد عندهم.

يقول القاضي عبد الجبار بعد سياقه الأحاديث المثبتة للرؤية: «إن

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٣٣).
(٢) انظر المرجع السابق(٢٤٥).
(٣) انظر: الكشاف للزمخشري (٢/ ٢٣٣).

جميع مارووه وذكروه أخبار آحاد ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط، وإنما يُعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، ولذلك لايرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين، وذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار...»[1].

مناقشة ابن أبي العز للنفاة وردوده عليهم:

أنكر ابن أبي العز ما ذهب إليه النفاة المنكرون للرؤية، وردّ على أدلتهم التي أوردوها، وقد سلك في الرد عليهم مسلكين:

الأول: الرد الإجمالي.

الثاني: الرد التفصيلي.

الرد الإجمالي:

قال رحمه الله: «قوله تعالى: **﴿وجوهٌ يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾** من أظهر الأدلة، وأما من أبى إلا تحريفها بما يسميه تأويلاً، فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والحساب أسهل من تأويلها على أرباب التأويل، ولا يشاء مبطل أن يتأول النصوص، ويحرفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده، فتأولوا هذه النصوص.

وهذا الذي أفسد الدنيا والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوارة والإنجيل، وحذرنا الله أن نفعل مثلهم، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل قتل عثمان رضي الله عنه إلا بالتأويل الفاسد! وكذا ما جرى في يوم الجمل، وصفِّين، ومقتل الحسين رضي الله عنه، ووقعة الحَرَّة؟ وهل

---

(١) المغني (٤/ ٢٢٥) باختصار، ومراده بـ«العلم» أي اليقين والقطع.

خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل الفاسد؟!»[1].

فهو يرى أن تأويل آيات الرؤية وأحاديثها من التأويل المردود -كما تقدم- لمخالفته صريح الكتاب والسنة وما فهمه الصحابة والسلف وأجمعوا عليه من ثبوتها يوم القيامة، وإذا ثبت أن هذا التأويل باطل فما بُني عليه يكون باطلاً.

الرد التفصيلي:

١- الرد على دليلهم الأول وما احتجوا به من قوله تعالى: ﴿**لن تراني**﴾:

لا يسلم ابن أبي العز -وكذلك السلف- أن هذه الآية تدل على امتناع الرؤية، بل يرون أنها دالةٌ على الرؤية من وجوه:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية وهو كليم الله وأعلم الناس بالله، فلا يظن به أن يسأل الله ما لا يجوز عليه، فهذا من أعظم المحال.

الثاني: أن الله تعالى لم ينكر عليه سؤاله، كما أنكر على نوح عليه السلام لما سأله نجاة ابنه فقال له: ﴿**إني أعظك أن تكون من الجاهلين**﴾ [هود: ٤٦].

الثالث: أنه قال: ﴿**لن تراني**﴾ ولم يقل: إني لا أُرى أو لا تجوز رؤيتي، أو لست بمرئي، والفرق بين الجوابين ظاهر، كمن كان في كُمِّه حجرٌ فظنه رجلٌ طعاماً، فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح: أنه لايؤكل، أما إذا كان طعاماً صحّ أن يقال: إنك لن تأكله. وهذا يدل على

(١) الشرح (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى عليه السلام لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته.

الرابع: وهو ردٌّ على القاضي عبد الجبار في توجيهه للآية، فيقال: إن قوله تعالى: **﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني﴾** [الأعراف:١٤٣] إعلام لموسى عليه السلام بأن الجبل مع قوته وصلابته لايثبت للتجلي في هذه الدار، فكيف بالبشر الذي خلق من ضعف.

ثم إن الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل وذلك ممكن وجائز، فالله تعالى قادرٌ على أن يجعله مستقراً، وما علق على الممكن والجائز فهو مثله.

الخامس: أنه قال: **﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً﴾**، فإذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جمادٌ لا ثواب له ولا عقاب، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسله وأوليائه في دار كرامته.

السادس: أن الله كلّم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكليم والتكلم، وأن يسمع مخاطبُه كلامه بغير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه، وقد جمعوا بينهما -أي المعتزلة.

قلت: لأن كلام الله منزل، والتنزيل يكون من العلو، فالله تعالى يتكلم بالوحي من فوق العالم، والمؤمنون عندما يرونه في الآخرة يرونه تعالى في العلو من فوقهم.

السابع: أما دعواهم تأبيد النفي بـ«لن» وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة ففاسد، ولو قيدت بالتأبيد فإنه لا يدل على دوام النفي في الآخرة، كيف وقد أطلقت!

قال تعالى : ﴿**ولن يتمنوه أبداً**﴾ [البقرة: ٩٥]، مع قوله : ﴿**ونادوا يامالك ليقض علينا ربك**﴾ [الزخرف: ٧٧] فثبت أن «لن» لا تقتضي النفي المؤبد.

قال الشيخ جمال الدين بن مالك شيخ النحاة في الكافية الشافية :

ومن رأى النفي بـ«لن» مؤبداً

فقوله اردد وسواه فاعضدا[١].

٢- الرد على دليلهم الثاني، وهو قوله تعالى : ﴿**لاتدركه الأبصار**﴾ نفى الله تعالى في هذه الآية الإدراك، والإدراك قدر زائدٌ على الرؤية والنظر، فهو بمعنى الإحاطة، فالإدراك منفيٌ عن الله تعالى في الدنيا والآخرة، كما قال : ﴿**ولايحيطون به علماً**﴾ [طه: ١١٠].

والدليل على أن الإدراك غير الرؤية، قوله تعالى : ﴿فلما ترآءا الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦١]. فقد أثبت الرؤية ﴿**فلما تراءا الجمعان**﴾ أي : رأى بعضهم بعضاً فصحت منهم الرؤية، لكنه نفى الإدراك وهو الإحاطة ﴿**كلا إن معي ربي سيهدين**﴾ لما قالوا له : ﴿**إنا لمدركون**﴾.

فإذا كان الإدراك غير الرؤية فلا دلالة في الآية على نفي الرؤية؛ لأن المنفي في هذه الآية غير المثبت في الآيات والأحاديث الأخرى[٢].

أما قول القاضي عبدالجبار : إن في الآية تمدحاً فقد صدق، لكنه ليس تمدحاً بامتناع الرؤية واستحالتها عليه كما يقول؛ لأن ذلك عدم محض والله تعالى لم يتمدح بعدم محض لايتضمن أمراً ثبوتياً -كما تقدم- فالتمدح في هذه الآية هو أنه تعالى يُرى ولكنه لا يُدرك ولا يُحاط

---

(١) انظر : الشرح (١/ ٢١٣-٢١٤) والكافية الشافية بشرح ابن مالك (١٣/ ١٥١٥) نشر جامعة أم القرى.

(٢) انظر : الشرح (١/ ٢١٥).

بعظمته، وأنه أكبر من كل شيء تبارك وتعالى[1].

قال ابن القيم رحمه الله: «فالرب تبارك وتعالى يُرى يوم القيامة بالأبصار عياناً، ولكن يستحيل إدراك الأبصار له وإن رأته، فالإدراك أمرٌ زائدٌ وراء الرؤية، وهذه الشمس - ولله المثل الأعلى - نراها ولا ندركها كما هي عليه ولا قريباً من ذلك، ولذلك قال ابن عباس لمن سأله عن الرؤية وأورد عليه «لاتدركه الأبصار» فقال له ابن عباس: ألست ترى السماء؟ قال الرجل: بلى، قال: أفتدركها؟ قال: لا، قال: فالله تعالى أعظم وأجل»[2].

وبذلك يتضح لنا أن ابن أبي العز موافق للسلف في إثبات الرؤية، سالكٌ لسبيلهم في الاستدلال والبحث، لا يقدم على النصوص شيئاً مما أحدثه الناس.

---

(١) انظر الشرح (١/ ٢١٤).

(٢) الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، للعلامة ابن القيم (١٠٣)، تحقيق بشير عيون، دار البيان، دمشق.

الفصل الرابع

القدر

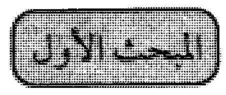
وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريفه، مراتبه، مكانته من الدين.

المبحث الثاني: كراهية السلف للخوض في القدر، وتوجيه ذلك.

المبحث الثالث: رأيه في أفعال العباد، وموقفه من المعتزلة والجبرية.

المبحث الرابع: رأيه في منشأ الانحراف في فهم القدر.



تعريفه القدر والأدلة على وجوب الإيمان به وبيان مكانته من الدين

أولاً: تعريفه.

١- معناه في اللغة:

القدر بفتح الدال وإسكانها؛ لغتان بمعنى: مبلغ الشيء وكنهه. قال صاحب مجمل اللغة: «القَدْر: مبلغ الشيء وكذلك القَدَر»[١].

وقال في معجم مقاييس اللغة: «القاف والدال والراء: أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، فالقَدْر: مبلغ كل شيء، يقال: قدْره كذا؛ أي مبلغه، وكذلك: القَدَر... قال: والقَدْر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها، وهو القَدَر أيضاً»[٢].

قال اللحياني[٣]: «إن القَدَر -بالفتح- الاسم، والقَدْر -بالسكون- المصدر»[٤].

«وقدرت الشيء أقدره من التقدير، ومنه الحديث: «فإن غم عليكم فاقدروا له»[٥]، أي: قدروا له عدد الشهر حتى تكملوا ثلاثين يوماً، وقيل قدروا منازل القمر، فإنه يدلكم على أن الشهر تسع وعشرون أو ثلاثون»[٦].

---

(١) مجمل اللغة، لابن فارس (٣/ ٧٤٥).
(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس(٥/ ٦٢).
(٣) هو علي بن المبارك اللحياني أبو الحسن، أخذ النحو واللغة عن الكسائي كما أخذ عن أبي زيد وأبي عبيدة والأصمعي، كان حياً قبل سنة ١٨٩هـ، ولم يعرف تاريخ وفاته، انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي (٢/ ١٨٥).
(٤) لسان العرب ٥/ ٧٤.
(٥) رواه مسلم- كتاب الصيام- باب وجوب الصوم لرؤية الهلال- (١٠٨٠).
(٦) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٤/ ٢٣).

فتبين لنا من المعنى اللغوي للقدر أنه راجع إلى التقدير، والله سبحانه وتعالى قدّر مقادير الخلائق، فعلمها وكتبها وشاءها وخلقها، فهي مقدرة تقع حسب أقدارها.

٢- معناه في الشرع:

القدر في الشرع: هو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم وعلمه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها، وخلقُه لها[١].

والمراد أن الله -تعالى- علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته.

قال ابن أبي العز: «والذي عليه أهل السنة والجماعة أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد، قال تعالى: ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿**وخلق كل شيء فقدره تقديراً**﴾ [الفرقان: ٢]»[٢].

---

(١) لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٣٤٨)، والروضة الندية شرح الواسطية، للشيخ زيد بن فياض (٣٥٢-٣٥٣)، ط-الثالثة، ١٤١٤هـ دار الوطن، الرياض، والقضاء والقدر للدكتور عبد الرحمن المحمود (٣٠)، ط-الأولى، ١٤١٤هـ، دار النشر الدولي، الرياض.

(٢) الشرح (٢/ ٣٢١).

ثانياً: الأدلة على وجوب الإيمان بالقدر.

الإيمان بالقدر لا يتم إلا بالإيمان بأربع مراتب تنتظم الإيمان بالقدر، وهي كالتالي:

المرتبة الأولى: العلم، وذلك بأن يؤمن المكلف بأن الله تعالى علم كل شيء جملة وتفصيلاً، ما كان وما يكون، فكل شيء عَلِمَه الله تعالى دقيقاً كان أو جليلاً، ولا يكون شيء إلا بعلمه.

وأدلة هذه المرتبة في القرآن الكريم أكثر من أن تحصر. فمن الأدلة قوله تعالى: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم مافي البر والبحر وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولارطب ولا يابس إلافي كتاب مبين**﴾ [الأنعام: ٥٩].

فالأوراق التي تتساقط ميتة، أيُّ ورقة كانت صغيرة أو كبيرة في بر أو في بحر فإن الله تعالى يعلمها، والورقة التي تخلق يعلمها من باب أولى، وهذا من تمام علم الله الذي قد أحاط بكل شيء علماً، ففي الآية إثبات العلم وإثبات الكتابة ﴿**إلا في كتاب مبين**﴾.

المرتبة الثانية: الكتابة، فتؤمن بأن الله تعالى كتب في اللوح المحفوظ ما هو كائن إلى يوم القيامة.

وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**مافرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: ٣٨]. فكل ما يجري مثبت في اللوح المحفوظ.

وقوله: ﴿**ألم تعلم أن الله يعلم مافي السماء والأرض، إن ذلك في كتاب، إن ذلك على الله يسير**﴾ [الحج: ٧٠].

المرتبة الثالثة: المشيئة، وهي عامة، فما من شيء في السموات والأرض إلا وهو كائن بإرادة الله ومشيئته، فلا يكون في ملكه ما لا يريد أبداً، سواء كان ذلك فيما يفعله بنفسه أو يفعله المخلوق، وقد دلّ على هذا أدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**ولوشاء ربك مافعلوه**﴾، وقوله تعالى:

﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ [يس: ٨٢]. وقوله: ﴿**ولو شاء الله ماقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجائتهم البينات**﴾ [البقرة: ٢٥٣].

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق، أي أن الله تعالى خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، فلا يقع شيء في هذا الكون إلا والله خالقه.

وهذه المرتبة والتي قبلها -أي المشيئة- هما محل النزاع بين أهل السنة ومن خالفهم من الطوائف.

ومن أدلة هذه المرتبة قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وماتعملون**﴾ [الصافات: ٦٥]، وقوله: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾ [غافر: ٦٢]، وقوله: ﴿**ذلكم الله ربكم خالق كل شيء**﴾ [غافر: ٦٢].

ثالثاً: مكانته من الدين.

الإيمان بالقدر ركن من أركان الإيمان لا يتم الإيمان إلا به، قال ﷺ: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»، متفق عليه.

والإيمان بالقدر متعلق بتوحيد الربوبية خصوصاً، وله تعلق بتوحيد الأسماء والصفات؛ لأنه من صفات كمال الله.

ولاشك أن الإقرار بتوحيد الله وربوبيته لا يتم إلا بالإيمان بصفاته، فمن زعم أن هناك خالقاً غير الله تعالى فقد أشرك.

والله يقول: ﴿**خالق كل شيء**﴾، ومن ذلك أفعال العباد.

ولهذا يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «القدر نظام التوحيد، فمن وحّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده»[1].

والقضاء والقدر يوجب صدق الاعتماد على الله عز وجل، ويوجب الطمأنينة للقلب، والمؤمن بالقدر يعلم أن جميع الكائنات واقعة

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/ ٦٨٩) برقم (١١١٢) (١٢٢٤).

تحت قدر الله، محكومة بقدره، ليس لها من الأمر شيء، فلا تملك لنفسها -فضلاً عن غيرها- جلب نفع أو دفع ضر، وأن الأمور كلها بيد الله، فهو المعطي المانع، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، فإذا آمن الإنسان بذلك وأيقن به انبعث إلى إفراد الله بالعبادة وتجنب الشرك بأنواعه، وأخلص الدين لله رب العالمين، ولم يخش أحداً إلا الله[1].

(١) انظر: الإيمان بالقضاء والقدر، محمد الحمد ص(٣١) ط-الثالثة -١٤١٦هـ-دار الوطن -الرياض، والقول المفيد على كتاب التوحيد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين (٣/ ١٥٩)، ط-الأولى، ١٤١٥هـ دار العاصمة، الرياض.



كراهية السلف للخوض في القدر وتوجيه ذلك

وردت آثار عديدة بعضها مرفوع إلى النبي ﷺ، مفادها النهي عن الخوض في القدر وأن الواجب هو الإمساك عن الكلام والجدل حوله.

فمن هذه الآثار ما رواه ثوبان عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا»[1]. وجاء نحوه عن ابن مسعود[2].

كما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال للصحابة لما تنازعوا في القدر: «عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه»[3].

فهذه الآثار وما جاء في معناها قد أخذ بها السلف، وفيها النهي عن التنطع والتعمق، ورأوا أن الغوص في الكلام على القدر ذريعة الخذلان والحرمان، لاسيما إذا كان من باب التنازع والتخاصم وتحكيم الأهواء ومقاييس البشر.

أما الإيمان بالقدر وأدلته من الكتاب والسنة كما جاء في الكتاب والسنة. وكذلك الفهم عن الله وعن رسوله ﷺ، ومن ذلك أن الله قدّر كل شيء، وخلق كل شيء، وعلم كل شيء، وأن ما يجري في هذا الكون فبمشيئته وإرادته سبحانه، فهذا مما لا يتم الإيمان إلا به، والسلف لم

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٢/ ٩٣)، والحديث قال فيه صاحب المجمع: فيه يزيد بن ربيعة وهو ضعيف (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي: ٧/ ٢٠٢).

(٢) وهو في المرجع السابق، وقال الهيثمي: فيه مسهر بن عبدالملك، فيه خلاف. انظر المجمع: (٧/ ٢٠٢) والحديث قد صححه الألباني بشواهده، انظر: صحيح الجامع الصغير(١/ ٢٠٩).

(٣) رواه الترمذي (٤/ ٤٤٣)، وابن ماجه -باب القدر- (١/ ٣٣)- والحديث حسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود- انظر الحديث رقم (١٧٣٢).

يزجروا عن هذا أبداً، وإنما أنكروا ضرب النصوص بعضها ببعض كما فعل المعتزلة والجبرية ومن وافقهم، حتى قال ابن أبي العز رحمه الله: «وأكبر المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأمة مسألة القدر، وقد اتسع الكلام فيها غاية الاتساع»[1].

فالسلف أنكروا قيل وقال وكثرة السؤال، ولماذا أعطى هذا ومنع هذا، وأصحّ هذا في جسمه وأسقم هذا، ولماذا أمات هذا وأحيا هذا.

فهم لم ينهوا عن ما في الكتاب والسنة من علم القدر، وإنما أنكروا التوليدات الحادثة عند الفرق حول هذا المسألة، وأجازوا الردّ عليهم باصطلاحاتهم من باب الضرورة وإقامة الحجة[2].

---

(١) الشرح (١/ ٣٤٠)

(٢) انظر: القدر في ضوء الكتاب والسنة، للدكتور عبد الرحمن المحمود (١٧-١٩)، وانظر: الشرح (١/ ٣٢٠).



رأي ابن أبي العز في أفعال العباد، وموقفه من المعتزلة القدرية ومن الجبرية

يرى ابن أبي العز أن الله خالق العباد وأفعالهم، لا خالق إلا هو تعالى، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة. وقد قرر هذا في الشرح وساق الأدلة عليه، وبيَّن أن هذا هو الذي عليه أئمة أهل السنة. ثم بعد ذلك تعرض لأبرز المخالفين في هذه القضية وهم المعتزلة القدرية والجبرية وردّ عليهم ونقض شبههم. ونعرض لهذا المسألة في النقاط الآتية:

أولاً: رأيه في أفعال العباد.

قال رحمه الله: «الذي عليه أهل السنة والجماعة: أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد، قال تعالى: ﴿**وخلق كل شيء فقدره تقديراً**﴾ [الفرقان: ٢]. وأن الله تعالى يريد الكفر من الكافر ويشاؤه، ولا يرضاه ولا يحبه، فيشاؤه كوناً، ولا يرضاه ديناً»[١].

وقال أيضاً: «وقال أهل الحق: أفعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاةً، وهي مخلوقة لله تعالى، والحق سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات، لا خالق لها سواه»[٢].

وهذا الذي قرره ابن أبي العز هو مذهب السلف كما حكاه عنهم يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة وأئمتها، كما نص على ذلك سائر أئمة الإسلام: الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده، حتى قال بعضهم: من قال إن أفعال العباد غير مخلوقة فهو

---

(١) الشرح (١/ ٣٢١).
(٢) الشرح (٢/ ٦٤٠).

بمنزلة من قال إن السماء والأرض غير مخلوقة»[1].

وقال في موضع آخر: «ومما ينبغي أن يعلم أن مذهب السلف مع قولهم: الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، وأنه هو الذي خلق العبد هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً، ونحو ذلك، أن العبد فاعل حقيقةً، له مشيئة وقدره»[2].

وابن أبي العز إذ يقرر هذا فهو يفرق بين فعل الله تعالى وبين مفعوله المخلوق، فليس أحدهما الآخر، فالأول صفة من صفاته تعالى، والثاني مخلوق من مخلوقاته تعالى، ولا شك أنه بهذا التفريق قد خرج من المأزق الذي وقع فيه الجبرية، فالجبرية قالوا: إذا كان العبد مخلوقاً لله والفعل مخلوق لله، فليس للعبد فعل حقيقة، فالجميع منسوب إلى الله والعبد لا قدرة له.

قال رحمه الله: «فالحاصل: أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله تعالى، ومفعول لله تعالى، ليس هو نفس فعل الله، ففرقٌ بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ رحمه الله -أي الطحاوي- بقوله: «وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد»، أثبت للعباد فعلاً وكسباً، وأضاف الخلق إلى الله تعالى، والكسب: هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر»[3].

فهو يرى أن إضافتها إلى العباد فعلاً وكسباً لا ينفي إضافتها إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً ومشيئة، فهو سبحانه الذي شاءها وخلقها، وهم الذين فعلوها وكسبوها حقيقة، فلو لم تكن مضافة إلى مشيئته وقدرته وخلقه لاستحال وقوعها.

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠٦) وانظر (٨/ ٣٨٦)، وما بعدها.
(٢) المرجع السابق (٨/ ١١٧-١١٨).
(٣) الشرح (٢/ ٦٥٢).

والمقصود أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد؟ فإن أراد لذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر، فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل.

ولكن من قال: هي فعل الله أراد به أنها مفعولة مخلوقة له كسائر المخلوقات، فهذا حق، فهي مفعولة للرب لا نفس فعله القائم به.

قال ابن القيم: «أفعال العباد هي أفعال لهم حقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول، وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل من القدرة والإرادة وخالق فاعليته»[1].

ثانياً: أثر قدرة العباد على أفعالهم.

إذا كان الله هو خالق أفعال العباد، فما هو أثر قدرة العبد في أفعاله أو ما مدى قدرة العباد على أفعالهم؟

ويجيب على هذا التساؤل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فيقول: «التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحد بالاختراع، فإن أُريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة[2] فحاشا لله لم يقله سني، وإن أُريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات[3]، فهو أيضاً باطل بما بطل به التأثير في ذات الفعل، وإن أُريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة سبب واسطة في خلق الله سبحانه وتعالى بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط،

---

(١) شفاء العليل (٢٤٦).

(٢) وهذا هو قول المعتزلة القدرية.

(٣) وهو قول الماتريدية.

وأسباب فهذا حق»[1].

ويلخّص ابن القيم ما ذكره شيخه بقوله: «الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً ومباشرة، والله خلق الفعل، والعبد فعله وباشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته»[2].

فالقدرة التي يثبتها السلف ومنهم ابن أبي العز هي قدرة مؤثرة، وهي سبب في إخراج الفعل من العدم إلى الوجود، فالله تعالى خلق الفعل وأوجده بسببها وعن طريقها، والسبب والمسبب مخلوقان لله تعالى.

أنواع القدرة عند ابن أبي العز:

ابن أبي العز يعبر عن القدرة بالاستطاعة[3] ويرى أنها نوعان.

النوع الأول: قدرة هي مناط الأمر والنهي (مصحح الفعل)، وهذه تكون قبل الفعل، كالصحة والوسع وسلامة الآلات.

وهذه تحصل للمطيع والعاصي، وتبقى إلى حين الفعل، إما بنفسها عند من يقول ببقاء الأعراض، وإما بتجدد أمثالها عند من يقول: إن العرض لا يبقى زمانين، وهذه قد تصلح للضدين، وأمر الله مشروط بهذه الطاقة، فلا يكلف الله من ليس معه هذه الاستطاعة؛ لأن ضدّها هو العجز، ومن أدلة هذا النوع من الاستطاعة:

١- قوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً**﴾ [آل عمران: ٩٧].

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/ ٣٨٩)، وانظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٣١٢).

(٢) شفاء العليل(٢٦٩).

(٣) قال الجرجاني: (الاستطاعة عرض خلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية والاستطاعة والقدرة والقوة والوسع والطاقة متقاربة المعنى في اللغة، وأما في عرف المتكلمين: عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك). انظر: التعريفات (١٢) والشرح (٢/ ٦٣٣).

فأوجب الحج على المستطيع، فلو لم يستطع إلا من حج، لم يكن الحج قد وجب إلا على من حج، ولم يُعاقب أحدٌ على ترك الحج! وهذا خلاف المعلوم بالضرورة من دين الإسلام.

٢- كذلك قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ماستطعتم﴾ [التغابن: ١٦].

فأوجب التقوى بحسب الاستطاعة، فلو كان من لم يتق الله لم يستطع التقوى، لم يكن قد أوجب التقوى إلا على من اتقى، ولم يعاقب من لم يتق! وهذا معلوم الفساد. فثبت بهذا وجود استطاعة قبل الفعل هي مناط الأمر والنهي.

النوع الثاني: القدرة التي يكون بها الفعل وتسمّى (مرجح الفعل) وهذه لا بد أن تكون مع الفعل، ولا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة، ومن أدلة هذا النوع:

١- قوله تعالى: ﴿ماكانوا يستطيعون السمع وماكانوا يبصرون﴾ [هود: ٢٠]. والمراد نفي حقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلآت، لأنها كانت ثابتة، ولو كانت معدومة لما وبّخهم على عدم السمع والبصر.

٢- كذلك من الأدلة: قول صاحب موسى: ﴿إنك لن تستطيع معي صبراً﴾ [الكهف: ٧٢].

والمراد منه حقيقة قدرة الصبر، لا أسباب الصبر وآلاته، فإن تلك كانت ثابتة له، ألا ترى أنه عاتبه على ذلك، ولا يلام من عدم آلات الفعل وأسبابه على عدم الفعل، وإنما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل، لاشتغاله بغير ما أمر به، أو شغله إياها بضدّ ما أمر به[(١)].

فالنوع الثاني وهو القدرة المصاحبة للفعل هذا النوع هو الذي وقع

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٣٣-٦٣٨)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٣٢).

فيه النزاع بين السلف ومخالفيهم، فالمعتزلة القدرية أنكروها[1] فهم يرون أن القدرة نوع واحد وتكون قبل الفعل، وأنها صالحة للضدين، وتستمر حتى زمان الفعل، ثم يرجح الفعل على الترك بغير مرجح، لأنه لو كانت ثمة قدرة مرجحة لكانت من الله إعانة على الفعل وهم لايثبتون ذلك.

وقد ردّ الشارح رحمه الله على المعتزلة بأنه لوكانت القدرة قبل الفعل فقط للزم أن يقع الفعل بلا قدرة، وهذا مكابرة للعقول؛ لأن وقوع الفعل يشترط له شروط وجودية من الإرادة التامة والقدرة التامة، ووقوع الفعل مع عدم الشروط ممتنع، فنقيض قولهم حق، وهو أن الفعل لا بد أن يكون معه قدرة[2].

ومذهب القدرية هذا مبني على أصلهم الفاسد وهو أن الله قد أقدر المؤمن والكافر والبر والفاجر على حد سواء، فليس عندهم لله نعمة على المؤمنين بالهداية دون غيرهم، بل الكُل قد هداهم الله وأراد لهم الهداية بمعنى إظهار دلائل الحق وبراهينه، ثم هم الذين ضلوا وهم الذين خالفوا واختاروا الكفر، فالقدرة عندهم غير موجبة للفعل[3].

أما الجبرية فلم يثبتوا للعبد قدرة أصلاً، بل الكل فعل الله تعالى، فهم وإن أثبتوا القدرة مع الفعل، إلا أنهم لم يثبتوها للمكلف وإنما هي قدرة الله، فالعبد لا قدرة له عندهم أصلاً، وتسميتها فعلاً للعبد مجاز[4].

أما الأشعرية فقد أثبتوا هذا النوع وهي القدرة المصاحبة للفعل، لكنهم أنكروا أن يكون لها تأثير في إيجاد الفعل، فهي قدرة حادثة يوجد الفعل عندها لا بها، فالأشاعرة يوافقون السلف في أن الله خالق أفعال

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٣٣٦)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد (٩/ ١٥)، والمختصر في أصول الدين-المنسوب لعبد الجبار الهمداني(١/ ٢٠٨) ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ط-دار الهلال.

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٦٣٧)، ودرء التعارض (١/ ٣٧١-٣٧٤).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٩٨).

(٤) انظر: الملل والنحل (/ ٩٨)، والفرق بين الفرق (٢١١)، والإرشاد للجويني(١٩٥).

العباد، ويرون أن فعل العبد كسب له، ومعنى كونه كسباً له هو مقارنة فعله لقدرته وإرادته من غير أن يكون لتلك القدرة والإرادة أي تأثير أو تسبب في وجود الفعل، فهو محل للفعل فقط[1].

فالفرق بين السلف والأشاعرة في تأثير هذه القدرة المصاحبة للفعل فهي عند السلف قدرة مؤثرة بإذن الله، وعند الإشاعرة يحدث الفعل عندها لا بها، والأشاعرة يُغالون في نفي الأسباب، ولعل هذا ناتج عندهم من أن أخصّ صفات الإله «القدرة على الاختراع» فراراً من أن يثبتوا فاعلاً مع الله، ولا شك أن الله تعالى جعل أسباباً، ورتب عليها مسبباتها، وهو تعالى خالق الجميع لا خالق إلا هو.

موقف ابن أبي العز من رأي الجبرية والقدرية في أفعال العباد:

قبل أن يدخل ابن أبي العز رحمه الله في المناقشة التفصيلية والأخذ والرد مع الجبرية و المعتزلة في مسألة أفعال العباد يضع قاعدة عامة في النظر في أقوالهم واستدلالاتهم وأن كلاً منهما معه حق وباطل بسبب الغلو فيما معه من الحق، مما حمله على إنكار الحق الذي مع غيره، فيضع رحمه الله قاعدة عامة في الرد على المخالفين في مسألة أفعال العباد، فيقول: «كل دليل صحيح يقيمه الجبري، فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأنه ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ولا مريد ولا مختار، وأن حركاته الاختيارية بمنزلة حركة المرتعش وهبوب الرياح وحركات الأشجار، وكل دليل صحيح يقيمه القدري، فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد مختار له حقيقة، وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور

---

(١) لبيان رأي الأشاعرة، انظر: الإنصاف للباقلاني (٤٦) والإرشاد للجويني (١٩٧) ومعالم أصول الدين للرازي (٨٣) وشرح البيجوري على جوهرة التوحيد (١٠٤)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٣٧١).

لله تعالى، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته، فإذا ضممت ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى، فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن وسائر كتب الله المنزلة، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم يستوجبون عليها المدح والذم، وهذا هو الواقع في نفس الأمر، فإن أدلة الحق لا تتعارض، والحق يصدق بعضه بعضاً. ويستفاد من أدلة كل فريق بطلان قول الآخرين»[1].

ولنعد الآن إلى موقفه التفصيلي من الفريقين:

١- موقفه من الجبرية:

ساق ابن أبي العز، مذهب الجبرية في أفعال العباد فقال: «زعمت الجبرية أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية، كحركات المرتعش والعروق النابضة، وحركات الأشجار، وإضافتها إلى الخلق مجاز! وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله!»[2].

ثم ساق دليلين للجبرية على ما ذهبوا إليه، واتبعها بالمناقشة والرد عليها.

أدلة الجبرية كما أوردها ابن أبي العز:

١- استدل الجبرية بقوله تعالى: **﴿ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾** [الأنفال: ١٧].

وجه الدلالة: أن الله نفى عن نبيه الرمي، وأثبته لنفسه سبحانه، فدلّ على أنه لا صنع للعبد.

---

(١) الشرح (٢/ ٦٤٠-٦٤١).

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٣٩)، والفرق بين الفرق (ص: ٢١١)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٨) ومقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٨) ت: محيي الدين عبدالحميد، وأشهر القائلين بهذا القول هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان.

٢- واستدلوا بقوله ﷺ: «لن يدخل الجنة أحدٌ بعمله»، قالوا: ولاأنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله برحمة منه وفضل»(١).

وجه الدلالة: أن الجزاء غير مرتب على الأعمال، فدلّ على أنه لاصنع للعباد فيها.

مناقشة ابن أبي العز لأدلة الجبرية والرد عليهم:

١- استدلالهم بقوله تعالى: ﴿**ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾.

دليل عليهم وليس لهم، لأنه تعالى أثبت لرسوله ﷺ رمياً، بقوله: ﴿**إذ رميت**﴾، فعلم أن المثبت في الآية غير المنفي، وذلك أن الرمي له ابتداءٌ وله انتهاء، فابتداؤه الحذف، وانتهاؤه الإصابة، وكل منهما يسمى رمياً، فالمعنى حينئذ والله أعلم: وما أصبت إذ حذفت، ولكن الله أصاب، وإلا كان طردُ قولهم وما صليت إذ صليت ولكن الله صلى! وما صمت إذ صمت! وما سرقت إذ سرقت! وفساد هذا ظاهر.

٢- قولهم إن الله لم يرتب الجزاء على الأعمال فدلّ على أنها ليست من صنع العباد، والاستدلال على ذلك بحديث: «لن يدخل الجنة أحدٌ بعمله...» الحديث.

هذا القول باطل، فإن «الباء» التي مع النفي غير «الباء» التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» «باء» العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن الذي يستحق صاحبه أن يدخل به الجنة، بل دخول الجنة بفضل الله ورحمته، وهكذا كل ما كان من هذا الباب.

و«الباء» المثبتة في نحو قوله تعالى: ﴿**جزاءً بماكانوا يعملون**﴾ [فصلت: ١٧]

---

(١) البخاري- كتاب المرضى- باب تمني الموت للمريض- (٥٦٧٣)، ومسلم- صفات المنافقين وأحكامهم- باب لن يدخل الجنة أحد بعمله- (٢٨١٨).

«باء» السبب، أي: بسبب عملكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته[(١)].

٢- موقفه من المعتزلة:

حكى ابن أبي العز مذهب المعتزلة في أفعال العباد وذكر أنهم قالوا: «إن جميع الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها[(٢)]، لا تعلق لها بخلق الله تعالى!»[(٣)].

فالمعتزلة قالوا: إن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه حتى يصح ثوابه وعقابه ويكون ذلك عدلاً، إذ معاقبته على ما لا قدرة له عليه ظلم، والله منزه عن الظلم فمسألة «أفعال العباد» عند المعتزلة متفرعة عن أصل من أصولهم الخمسة وهو «العدل»، ومعناه عندهم كما تقدم وهو أن العبد يخلق فعل نفسه.

أدلة المعتزلة كما ساقها ابن أبي العز:

١- قوله تعالى: ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ [المؤمنون: ١٤]

وجه الدلالة: أن الله أثبت في الآية «خالقين»، فثبت كون العبد يخلق فعل نفسه.

وقد ناقش ابن أبي العز هذا الدليل بقوله: «معنى الآية أحسن المصورين المقدرين، و«الخلق» يذكر ويراد به التقدير، وهو المراد هنا[(٤)]، بدليل قوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شيء**﴾ [الرعد: ١٦]، أي الله خالق كل شيء مخلوق، فدخلت أفعال العباد في عموم «كل»[(٥)].

---

(١) انظر الشرح (٢/ ٦٤٢-٦٤٣)، ومدارج السالكين (٣/ ٤٢٦).

(٢) هكذا في الأصل «بخلقها»، ولعلها «تخلقها» بالمثناة الفوقانية، وعلى كل حال المعنى يستقيم بدونها.

(٣) انظر: الشرح (٢/ ٦٣٩)، وشرح الأصول الخمسة (٣٣٦ ومابعدها)، وكتاب العدل والتوحيد للرسي- ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١٨).

(٤) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٣٠٤) تحقيق خالد العك ومروان سوار، ط، الثانية، ١٤٠٧هـ، دار المعرفة، بيروت.

(٥) الشرح (٢/ ٦٤٣).

ثم أورد اعتراضاً على المعتزلة لا مفرّ لهم منه وهو أنهم قد أدخلوا كلام الله تعالى في عموم «كل»، فأصبح كلام الله مخلوقاً عندهم وأخرجوا أفعالهم من هذا العموم.

مع أن الله تعالى وصفاته غير داخل في هذا العموم لأنه الأول والآخر، وهم مخلوقون ومقرّون بأنهم مخلوقون فكيف يخرجون أفعالهم من هذا العموم، هل هذا إلا التناقض!

ثم الآيات صريحة في كون الأعمال مخلوقة لله تعالى على ما هو مقرر في مذهب السلف كما تقدم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وماتعملون**﴾ [الصافات: ٩٦].

٢- قالوا إن الله رتب الجزاء على الأعمال ترتيب العوض، كقوله تعالى: ﴿**جزاء بماكانوا يعملون**﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله: ﴿**وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾ [الزخرف: ٧٢]، فالعامل مستحق على ربه جزاء عمله.

وقد أجاب ابن أبي العز عن هذا الدليل ببيان أن المثبت هنا هو «با» السببية وليست «باء» العوض بدليل قوله ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله. . .» الحديث[1].

فالسلف توسطوا بين المعتزلة والجبرية في هذه المسألة وهي مسألة «ترتب الجزاء على الأعمال»، فأثبتوا للعبد فعلاً يدخل به الجنة بفضل الله ورحمته، وأما الجبرية فنفوا فعل العبد، وأما المعتزلة فأثبتوا فعلاً يستحق به دخول الجنة وجوباً على الله[2].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: الرسائل والمسائل لابن تيمية (١٤٦-١٥٢)، تحقيق محمود رشاد سالم.

٣- قالوا: إذا كان الله خالق أفعال العباد، فكيف يعذبهم على ذنوب خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه وفاعله فيهم؟ وهذه الشبهة قد فرقت القوم ومزقتهم كل ممزق كما يقول ابن أبي العز.

ثم ذكر جواباً طويلاً أجاب به الإمام ابن القيم على هذه الشبهة[1].

ومحصل الجواب أن يقال: إن ما يُبتلى به العبدُ من الذنوب الوجودية، وإن كانت خلقاً لله تعالى، فهي عقوبة له على ذنوب قبلها، فالذنب يكسب الذنب، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها، فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضاً.

يبقى أن يقال: فالكلام في الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب، من أين أتى؟

فيقال: هو عقوبة أيضاً على عدم فعل ما خلق له، وفُطِرَ عليه، فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره على محبته وتألهه، والإنابة إليه، كما قال تعالى: **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾** [الروم: ٣٠]، فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه، عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي.

فإنه صادف قلباً خالياً قابلاً للخير والشر، ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن من الشر، كما قال تعالى: **﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾** [يوسف: ٢٤].

وقال إبليس كما أخبر الله عنه: **﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾** [ص: ٨٢-٨٣].

قال الله عز وجل: **﴿هذا صراط علي مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم**

---

(١) انظر: مختصر الصواعق (١/ ٣٢٥)، ومجموع الفتاوى (١٤/ ٣٣١) وما بعدها.

سلطان﴾ [الحجر: ٤١-٤٢]. فإن قيل: فذلك العدم من خلقه فيه؟

قيل هذا سؤال فاسد، فإن العدم كاسمه، لا يفتقر إلى تعلق التكوين والإحداث به، فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل بل هو شرٌ محض، والشر ليس إلى الله سبحانه كما قال ﷺ: «لبيك وسعديك، الخير كله بيديك، والشر ليس إليك»[(١)][(٢)].

وبهذا يتبين لنا رأي ابن أبي العز في مسألة أفعال العباد وأنه متفق مع السلف فيما ذهبوا إليه، ويتبين لنا أن أبرز المخالفين للسلف في هذه القضية هم الجبرية والمعتزلة القدرية، وأن الأشاعرة وإن كانوا من أهل الإثبات -إثبات أن الله خالق لأفعال العباد- إلا أنهم خالفوا السلف في أثر هذه القدرة، فأثبتوا قدرة لا أثر لها إلا مجرد المقارنة للفعل، وقولهم هذا نوع من السفسطة وإنكار الحقائق، وهو في نفسه غير معقول ولا مفهوم حتى من الأشاعرة أنفسهم، وعند التأمل في قولهم هذا نجد أنه عين قول الجبرية من الجهم وأتباعه، وليُعلم أن التناقض والاضطراب سمة من سمات المذهب الأشعري، فكثيراً ما يحاولون التوفيق بين الوحي وبين ما يزعمونه عقلاً وقواطع عقلية، فلا يحالفهم التوفيق ويبوؤن بالحيرة والتناقض، ويأتي بعد ذلك رأيهم لا عقل ولا نقل.

وبهذا يتبين لنا أن عقيدة القضاء والقدر لدى السلف عقيدة إيجابية تحمل على العمل والاجتهاد وفعل المأمورات واجتناب المحظورات، مع التسليم لله تعالى وسؤاله العون والتوفيق والتوكل عليه في كل أمر فلامجال فيها لليأس والقنوط أو التشاؤم أو الظنون السيئة بالله أو بدينه العظيم، وهذه الفطرة التي فطر الله عباده عليها.

---

(١) أخرجه مسلم- صلاة المسافرين- باب الدعاء في صلاة الليل- (٧٧١).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٦٤٣-٦٤٦)، والروضة الندية شرح الواسطية (٣٥٦-٣٥٩).

البحث الرابع

رأي ابن أبي العز في منشأ الانحراف في فهم القدر لدى المعتزلة والجبرية

يرى ابن أبي العز رحمه الله أن منشأ الضلال والانحراف في فهم القدر عائدٌ إلى التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا، فلما سوَّى بينهما الجبرية والمعتزلة القدرية وقعوا في خلاف الحق، والقول في القدر بلا علم ولا بينة.

والصواب أن المشيئة والإرادة الكونية العامة لا تلازم بينها وبين الرضا والمحبة الدينية. وقد دلت الأدلة على التفريق بينهما، وهكذا الحال في الإرادة، فهناك إرادة كونية وهناك إرادة شرعية مرادفة للمحبة والرضا، وهكذا القضاء، فهناك قضاء كوني مرادف للمشيئة العامة والإرادة العامة، وهناك قضاء شرعي مرادف للمحبة وللإرادة الدينية، وهكذا الأمر والإذن والكتاب والحكم والتحريم والكلمات كلٌ منها ينقسم إلى كوني مرادف للمشيئة العامة، وإلى شرعي مرادف للمحبة والرضا، فمن لم يفرّق بينهما وقع في الاضطراب والتناقض، وأسعد الناس بمعرفة هذه الفروق والقول بمقتضاها والحكم بموجبها هم السلف ومن تبعهم بإحسان، فجاء مذهبهم في القدر متسقاً مع أدلة الكتاب والسنة منسجماً مع الفطرة السليمة لا وكس فيه ولا شطط.

وقد قرر ابن أبي العز هذه الفروق وساق الأدلة عليها من الكتاب والسنة ومن الفطرة السليمة.

قال رحمه الله: «ومنشأ الضلال: من التسوية بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة والرضا، فسوّى بينهما الجبرية والقدرية[1]، ثم اختلفوا،

(١) انظر المغني في أبواب العدل والتوحيد، والإنصاف للباقلاني (٤٤-٤٥)، والإرشاد للجويني (٢١١).

فقالت الجبرية: الكون كله بقضائه وقدره، فيكون محبوباً مرضياً.

وقالت القدرية النفاة: ليست المعاصي محبوبة لله، ولا مرضية له، فليست مقدرة ولا مقضيّة فهي خارجة عن مشيئته وخلقه.

وقد دلّ على الفرق بين المشيئة والمحبة، الكتاب والسنة والفطرة الصحيحة»[1].

أدلة السلف على التفريق بين المشيئة والإرادة الكونية، والمشيئة والإرادة الدينية، ونحوهما:

ساق ابن أبي العز عدداً من الأدلة تدل على صحة مذهب السلف فيما ذهبوا إليه من التفريق بين المشيئة والإرادة الكونية وبين المشيئة والإرادة الدينية.

فمن نصوص المشيئة والإرادة الكونية، قوله تعالى: ﴿**ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها**﴾ [السجدة: ١٣]، وقال: ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً**﴾ [يونس: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿**وماتشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين**﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال: ﴿**وماتشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً**﴾ [الدهر: ٣٠]، وقال: ﴿**من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم**﴾ [الأنعام: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعّد في السماء**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فهذه النصوص تدل على الإرادة والمشيئة الكونية العامة.

وأما نصوص المحبة والرضا فكقوله تعالى: ﴿**والله لايحب الفساد**﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقال: ﴿**ولايرضى لعباده الكفر**﴾ [الزمر: ٧]، وقال تعالى: عقيب ما نهى عنه من الشرك والظلم والفواحش والكبر: ﴿**كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً**﴾ [الإسراء: ٣٨].

---

(١) الشرح (١/ ٣٢٤).

وفي الصحيح عن النبي ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[1].

وفي المسند: «إن الله يحب أن يؤخذ برُخَصه كما يكره أن تؤتى معصيته»[2].

ومن أدلة القضاء الكوني قوله تعالى: **﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾** [فصلت: ١٢].

ومن القضاء الديني الشرعي، قوله تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾** [الإسراء: ٢٣].

ومن الأمر الكوني، قوله تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾** [يس: ٨٢].

ومن الأمر الشرعي: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾** [النحل: ٩٠]، وقوله: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾** [النساء: ٥٨].

ومن الإذن الكوني، قوله تعالى: **﴿وماهم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾** [البقرة: ١٠٢].

ومن الإذن الشرعي، قوله تعالى: **﴿ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله﴾** [الحشر: ٥].

وأما الكتاب الكوني فكقوله تعالى: **﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾** [الأنبياء: ١٠٥].

والكتاب الشرعي الديني، كقوله تعالى: **﴿ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾** [البقرة: ١٨٣][3].

---

(١) البخاري- الزكاة- باب ﴿لايسألون الناس إلحافاً﴾- (١٤٧٧)، ومسلم- الأقضية- باب النهي عن كثرة المسائل- (١٧١٥).

(٢) رواه أحمد (٢/ ١٠٨).

(٣) انظر: الشرح (١/ ٣٢٤-٣٢٥) و(٢/ ٦٥٦-٦٥٩)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٤٧٥-٤٨٠)، و(١٠/ ٢٤)، ومدارج السالكين (١/ ٢٥٣-٢٥٤)، والقضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة للمحمود (١٩٦-٢٠٢).

اعتراض وجوابه:

وقد أورد المخالفون لابن أبي العز وللسلف اعتراضاً على هذا التقسيم للإرادة والمشيئة والقضاء ونحوها، وحاصل هذا الاعتراض هو: كيف يريد الله أمراً ولا يرضاه ولا يحبه؟ وكيف يشاؤه ويكوّنه؟ وكيف تجتمع إرادته له وبغضه وكراهته؟[1].

وقد أجاب ابن أبي العز على هذا السؤال، فقال: «وهذا السؤال هو الذي افترق الناس لأجله فرقاً، وتباينت طرقهم وأقوالهم.

فاعلم أن المراد نوعان: مرادٌ لنفسه، ومراد لغيره.

فالمراد لنفسه، مطلوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد.

والمراد لغيره، قد لا يكون مقصوداً للمريد، ولا فيه مصلحة له بالنظر إلى ذاته، وإن كان وسيلة إلى مقصوده ومراده، فهو مكروه من حيث نفسه وذاته، مرادٌ له من حيث إفضاؤه وإيصاله إلى مراده، فاجتمع فيه الأمران: بغضه وإرادته ولا يتنافيان، لاختلاف متعلقهما. وهذا كالدواء الكريه، إذا علِمَ المتناول له أن فيه شفاؤه، وقطع العضو المتآكل، إذا علم أن في قطعه بقَاء جسده، وكقطع المسافة الشاقة، إذا علم أنها توصل إلى مراده ومحبوبه[2].

فهو سبحانه يكره الشيء، ولا ينافي ذلك إرادته لأجل غيره، وكونه سبباً إلى أمر هو أحبُّ إليه من فوته.

ومن ذلك: أنه خلق إبليس، الذي هو مادة لفساد الأديان والأعمال والاعتقادات والإرادات، وهو سبب لشقاء كثير من العباد، وعملهم بما يغضب الرب تبارك وتعالى، ومع هذا فهو وسيلة إلى محابّ كثيرة للرب تعالى ترتبت على خلقه، ووجودها أحبّ إليه من عدمها.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٤٦٤) ومابعدها.

(٢) قلت: وهذه أدلة عقلية تدل على أن الشخص قد يريد شيئاً وهو لايحبه بل يكرهه.

منها: أنه تظهر للعباد قدرة الرب على خلق المتضادات المتقابلات.

ومنها: ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل: القهار، والمنتقم والعدل، والضار، والشديد العقاب، والسريع الحساب، والخافض والمذل، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، لا بد من وجود متعلقها، ولو كان الجن والإنس على طبيعة الملائكة لم يظهر أثر هذه الأسماء.

ومنها: ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه ومغفرته وستره وتجاوزه عن حقه وعتقه لمن شاء من عبيده، فلولا خلق ما يكرهه من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء، لتعطلت هذه الحكم والفوائد، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «لو لم تذنبوا، لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون، ويستغفرون، فيغفر لهم»[1].

ومنها: ظهور أسماء الحكمة والخبرة، فإنه الحكيم الخبير الذي يضع الأشياء في مواضعها، فلا يضع الشيء في غير موضعه، فهو أعلم حيث يجعل رسالاته، وأعلم بمن يصلح لقبولها، ويشكره على انتهائها إليه، وأعلم بمن لا يصلح لذلك.

ومنها: حصول العبودية المتنوعة، التي لولا خلق إبليس لماحصلت، كعبودية الجهاد، والصبر، ومخالفة الهوى، وعبودية الاستعاذة، إلى غير ذلك من الحكم التي تعجز العقول عن إدراكها»[2].

اعتراض آخر:

ثم أورد اعتراضاً آخر، وهو: هل يمكن وجود تلك الحكم بدون هذه الأسباب؟

وأجاب عنه: بأن هذا سؤال فاسد! وهو فرض وجود الملزوم بدون لازمه، كفرض وجود الابن بدون الأب، والحركة بدون المتحرك، والتوبة بدون التائب[3].

---

(١) أخرجه مسلم- باب التوبة- باب سقوط الذنوب بالاستغفار-(٢٧٤٨).

(٢) انظر: الشرح (١/ ٢٣٨-٣٣٠)، ومدارج السالكين(٢/ ١٩٣-١٩٨).

(٣) انظر المراجع السابقة.

الباب الثالث

آراؤه في بقية مسائل العقيدة

وفيه فصول

الفصل الأول: آراؤه في النبوات.

الفصل الثاني: في اليوم الآخر وما يتعلق به.

الفصل الثالث: آراؤه في الإمامة والصحابة.

الفصل الرابع: آراؤه في الولاية.

الفصل الأول

النبوات

وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف النبي والرسول وبيان الفرق بينهما.

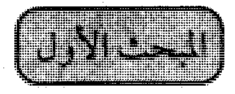
المبحث الثاني: دلائل النبوة.

المبحث الثالث: حاجة العالم إلى الرسل عليهم السلام.

المبحث الرابع: ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ.

المبحث الخامس: عموم رسالته ﷺ ومناقشته للنصارى في دعوى خصوصيتها بالعرب.

المبحث السادس: التفضيل بين الأنبياء.



تعريف النبي والرسول وبيان الفرق بينهما

أولاً: تعريف النبي والرسول في اللغة.

١- النبي في اللغة مشتق من النبأ، وهو الخبر قال تعالى: ﴿**عم يتسائلون عن النبأ العظيم**﴾ [النبأ: ١-٢]. وإنما سُمّي النبي نبياً لأنه مُخْبِرٌ مُخْبَر. فهو مُخْبَرٌ، أي أن الله أخبره وأوحى إليه.

وقيل مشتق من النَّبْوَة: وهي ما ارتفع من الأرض. وتطلق العرب النبي على عَلَم من أعلام الأرض التي يهتدى بها، والمناسبة بين لفظ النبي والمعنى اللغوي؛ أن النبي ذو رفعة وقدر عظيم في الدنيا والآخرة، فالأنبياء هم أشرف الخلق، وهم الأعلام التي يهتدي بها الناس، فتصلح دنياهم وأخراهم[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والتحقيق أن هذا المعنى -أي العلو والارتفاع- داخل في الأول -أي النبأ وهو الخبر- فمن أنبأه الله فلا يكون إلا رفيع القدرعلياً»[2].

٢- تعريف الرسول في اللغة:

الإرسال في لغة العرب التوجيه، فإذا بعثت شخصاً في مهمة فهو رسولك، قال تعالى عن ملكة سبأ: ﴿**وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون**﴾ [النمل: ٣٥]. وعلى ذلك فالرسل إنما سمّوا بذلك لأنهم

---

(١) لسان العرب (٣/ ٥٦١-٥٧٣)، وانظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٣٨٥)، ولوامع الأنوار (١/ ٤٩).

(٢) النبوات، لابن تيمية (٢٣٧).

وُجّهوا من قِبَل الله تعالى[1] : ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترا﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وهم مبعوثون برسالة معينة مكلَّفون بحملها وتبليغها ومتابعها.

ثانياً: تعريف النبي والرسول في الاصطلاح. ورأي ابن أبي العز في ذلك.

يرى جمهور العلماء أن الرسول: من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه. والنبي: من أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه[2].

وعلى هذا القول، فالفرق بين الرسول والنبي هو في الأمر بالبلاغ، والمراد بالبلاغ هو الإلزام بالدعوة والقتال لمن امتنع عن الإجابة، وعلى ذلك فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً.

وهذا القول هو الذي اختاره ابن أبي العز رحمه الله فهو يقول: «وقد ذكروا فروقاً بين النبي والرسول، وأحسنها: أن من نبَّأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يبلِّغ غيره، فهو نبي رسول، وإن لم يأمره أن يبلِّغ غيره، فهو نبي وليس برسول، فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء - أي ليس كل نبي رسولاً - وغيرهم، بل الأمر بالعكس. فالرسالة أعم من جهة نفسها، وأخص من جهة أهلها»[3].

أدلة الجمهور على التفريق بين النبي والرسول:

استدل جمهور أهل العلم على ما ذهبوا إليه بما يلي:

١- قوله تعالى: **﴿وماأرسلنا من قبلك من رسول ولانبي إلا إذا تمنى ألقى**

---

(١) انظر: القاموس المحيط (١٣٠٠)، ط، الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) وانظر: الشرح (١/ ١٥٥)، و المسامرة في شرح المسايرة، للكمال بن أبي شريف (٢/ ٨٣)، ط- الثانية، ١٣٤٧هـ، مطبعة السعادة، مصر. ولوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٤٩).

(٣) الشرح (١/ ١٥٥).

الشيطان في أمنيته﴾ [الحج: ٥٢]. وجه الدلالة أن الله تعالى فرق بين الرسول والنبي، وعطف النبي على الرسول يقتضي المغايرة بينهما.

٢- قوله تعالى: **﴿واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً﴾** [مريم: ٥١]. فهذا يدل على أن الرسالة أمر زائد على النبوة.

٣- واستدلوا بما أخرجه الإمام أحمد من حديث أبي ذر رضي الله عنه وفيه «أنه سأل النبي ﷺ عن عدد الأنبياء والرسل، فأخبره أن عدد الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألفاً، والرسل ثلاثمائة وبضعة عشر رسولاً»[1]. ففي هذا الحديث فرّق بين الأنبياء والرسل في العدد، مما يدل على أن هناك فرقاً في الحقيقة.

رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في الفرق بين النبي والرسول:

والذي يظهر لي أنه الصواب في هذه المسألة هو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو من القائلين بالفرق بين النبي والرسول، ولكنه خالف الجمهور في تحديد الفرق.

قال رحمه الله: «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبىء بما أنبأه الله به، فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالةً من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل إلى أحد يبلغه رسالة فهو نبي وليس برسول، قال تعالى: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾**، قوله: **﴿من رسول ولانبي﴾**، فذكر إرسالاً يعمّ النوعين، وقد خص أحدهما بأنه رسول، فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى من خالف أمر الله كنوح عليه السلام، وقد كان قبله أنبياء كشيث وإدريس وقبلهما آدم كان نبياً مكلماً، فأولئك الأنبياء يأتيهم وحي من الله بما يفعلونه ويأمرون به

---

(١) رواه أحمد (٢١٧٨٥).

عندهم لكونهم مؤمنين بهم، وكذلك أنبياء بني إسرائيل يأمرون بشريعة التوراة، فإن أرسلوا إلى كفار يدعونهم إلى توحيد الله وعبادته وحده لاشريك له فهم رسل، وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة فإن يوسف كان على ملة إبراهيم، وداود وسليمان كانا رسولين وكانا على شريعة التوراة»[1].

فالرسول عند ابن تيمية رحمه الله هو: من أوحي إليه بشرع جديد أو من أوحي إليه بشرع من قبله ولكنه بعث إلى قوم مخالفين يدعوهم إلى هذا الشرع الذي معه، فكل هؤلاء رسل. وكون الوحي جديداً في الصورة الأولى ظاهرٌ، أما في الصورة الثانية فالوحي وإن كان من شرع سابق إلا أنه جديد باعتبار حال المدعوين، فليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف عليه السلام كان رسولاً وكان على ملة إبراهيم، ودواد وسليمان كانا رسولين وكانا على شريعة التوراة.

قال تعالى عن مؤمن آل فرعون: ﴿**ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فمازلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً**﴾ [غافر: ٣٤]، أما النبي عند شيخ الإسلام: فهو المبعوث لتقرير شرع من قبله[2]. فالنبي مأمور بالبلاغ، لكنه يبلغه لقوم مؤمنين كأكثر أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا يعملون بالتوراة من بعد موسى عليهم الصلاة والسلام كما قال تعالى: ﴿**إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء**﴾ [المائدة: ٤٤]، وذلك خلافاً للجمهور الذين يقولون إن النبي لم يؤمر بالبلاغ، والله أعلم.

---

(١) النبوات (١٧٢-١٧٣) باختصار.

(٢) انظر النبوات (١٧٣-وما بعدها).

المبحث الثاني

دلائل النبوة

دلائل النبوة: هي كل دليل يثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام فهي متنوعة ومتعددة. وقد أرسل الله الرسل والأنبياء وأنزل الكتب لدعوة الناس إلى عبادة الله وحده وترك عبادة ما سواه، ويبشرون من أطاعهم وينذرون من عصاهم، فإذا كان الأمر كذلك فلا بدَّ أن يقيم الله الدلائل والحجج والبراهين المبيّنة صدق الرسل في دعواهم أنهم رسل الله؛ كي تقوم الحجة على الناس ولا يبقى لأحد عذر في عدم تصديقهم وطاعتهم، كما قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات**﴾ [الحديد: ٢٥]، أي بالدلائل والآيات التي تدل على صدقهم (١).

وقد بحث ابن أبي العز دلائل النبوة وقرر أنها عديدة ومتنوعة كلها تشهد لرسل الله بالرسالة وأن ما جاؤا به من عند الله، وأنه من المستحيل أن تلتبس حال النبي بحال الكاذب عند أصحاب العقول والبصائر، بل إن الناس يميزون بين مدَّعي الصناعة كالنساجة والطب ونحوها فيعرفون صاحب الصنعة، ممن يدعيها ولا يتقنها، فالأمر في النبوة والرسالة أظهر وأبين بلا شك (٢).

---

(١) انظر: النبوات (٢٨-١٩١-١٩٢).

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٤٣)، وانظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٤٤٦)، فقد ذكر كلاماً جميلاً في دلائل نبوة محمد ﷺ.

دلائل النبوة عند ابن أبي العز

قد ذكر ابن أبي العز عدداً من الدلائل الدالة على صدق الأنبياء وعلى صدق نبينا محمد ﷺ، نذكر منها ما يلي:

١- العلم بأحوالهم عليهم السلام:

إن شخصية الرسول وسيرته في قومه هي أعظم برهان ودليل على صدقه في أنه رسول الله، وقد كان عقلاء الناس يكتفون بهذا ويجيبون الداعي بلا تردد، كما فعل أبو بكر الصديق وكما فعل عبد الله بن سلام حينما نظر نظرة في وجه الرسول ﷺ وقال: «فلما رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب»[١].

وقد كان النبي ﷺ يسمّى الصادق الأمين في قومه قبل البعثة، فاستدل العقلاء على أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يكذب على الله تعالى، وهكذا خديجة رضي الله عنها، عندما رجع إليها النبي ﷺ من غار حراء خائفاً على نفسه يقول: «زمِّلوني دثِّروني»، ولما سألته وأخبرها الخبر، قالت له: «كلا والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»[٢]. فالنبي ﷺ لم يخف من الكذب، فهو يعلم من نفسه ﷺ أنه لم يكذب، وإنما خاف أن يكون قد عَرَضَ له عارضُ سوء، فذكرت خديجة رضي الله عنها ما ينفي هذا، وهو ما كان مجبولاً عليه من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟! وما أحسن ما قاله حسان رضي الله عنه:

---

(١) أخرجه الترمذي- كتاب صفة القيامة- (٢٤٨٥) وقال: حديث صحيح.

(٢) انظر: البخاري- كتاب بدء الوحي- (٣).

لو لم يكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تأتيك بالخبر

ومن ذلك خبر هرَقل عظيم الروم مع أبي سفيان رضي الله عنه، وكان إذ ذاك مشركاً علَى دين قومه، فسأله هرقل عدداً من الأسئلة فيها استكشاف لحالة النبي ﷺ، واستبيان عن شمائله وأخلاقه والظروف التي مرّت بها دعوته[1]، وبعد أن سمع الجواب من أبي سفيان علم علماً يقينياً أن هذه الصفات والشمائل صفات رسول من عند الله، لعلمه السابق بصفاتهم وشمائلهم، لكنه لم يؤمن خوفاً على مُلكه[2].

٢- نصرهم على أعدائهم وانتشار دعوتهم:

ومما يدل على صدق الأنبياء والمرسلين نصرة الله لهم وحفظه إياهم وخذلان عدوهم وقهره، فإنه يستحيل أن يتقوَّل متقوِّل على الله ويزعم أنه رسول من عنده يحلل ويحرّم ثم ينصره الله وينشر دعوته ويقهر أعداءه، فهذا أمرٌ لا يكون، وقد قال الله تعالى: ﴿**ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا من الوتين**﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦]، أي لو أن الرسول قال على الله ما لم يقله الله لأهلكه الله، فكيف بمن لم يرسل أصلاً!!؟

وهذا الدليل ذو أثر كبير على نفوس الناس، فإن العرب لما رأت انتصار الإسلام صدقت وآمنت ودخلت في دين الله أفواجاً[3].

وقد أهلك الله قوم عاد وثمود وقوم لوط وأغرق فرعون وخسف بقارون الأرض، ونصر أنبياءه ورسله كما قال تعالى: ﴿**إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد**﴾ [غافر: ٥١]، وقال: ﴿**ولينصرن**

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٧) و(٥١) و(٢٦٨١) و(٢٨٠٤).

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٤٤-١٤٦)، والنبوات (٢٣٣).

(٣) انظر: الشرح (١/ ١٥٢)، والنبوات (٢٢٨).

الله من ينصره﴾، وقال: **﴿حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجِّي من نشاء ولايرد بأسنا عن القوم المجرمين﴾**. [يوسف: ١١٠]

٣- معرفة حقيقة دعوتهم وماجاؤوا به:

ومن الدلائل التي ذكرها ابن أبي العز وهي دالة على صدقهم عليهم السلام: معرفة ما جاؤوا به من الشرائع وتفاصيل أحوالها وأحكامها، فإن ذلك يبين أنهم أعلم الخلق، وأنه لا يحصل مثل ذلك من كذاب جاهل، وأن فيما جاؤوا به من الرحمة والمصلحة والهدى والخير، ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم، وقد بلغت الشرائع نهاية الاتقان والإحكام بنزول القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، كما قال تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾** [المائدة: ٣].

فمن تأمل في إحاطته بجلب كل خير ودفع كل شر في الظاهر والباطن، ووفائه بمتطلبات العالمين أجمعين كما قال تعالى: **﴿مافرطنا في الكتاب من شيء﴾**، وقوله: **﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾**، وقوله: **﴿ياأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾** [النساء: ١٧٤]، علم علماً يقينياً أن من جاء به مرسل من رب العالمين(١). **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** [النساء: ٨٢].

٤- المعجزة:

ومن دلائل النبوة ظهور المعجزات تأييداً للأنبياء والمرسلين في دعواهم، والمعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، فهي اسم فاعل مأخوذ من العجز الذي هو زوال القدرة عن الإتيان بالشيء(٢). واسم

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٥٣).

(٢) بصائر ذوي التمييز، للفيروزآبادي (١/ ٦٥) تحقيق عبد العليم الطحاوي، المكتبة العلمية، بيروت.

المعجزة يعم كل خارق للعادة، وكان المتقدمون من العلماء كالإمام أحمد يطلقون عليها «الآيات». وجاءت بهذا الاسم في القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿**وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربه**﴾ [الأنعام: ٣٧]، وقال: ﴿**ومامنعنا أن نرسل بالايات إلا أن كذّب بها الأولون، وآتينا ثمود الناقة مبصرة**﴾[الإسراء: ٥٩]؛ لكن استقرّ اصطلاح المتأخرين على تسمية ما يحصل من الآيات للنبي بالمعجزات، وما يحصل للأولياء بالكرامات، أما ما يحصل على أيدي السحرة والمشعوذين والدجاجلة من مدعي الصلاح والتقوى وهم ليسوا كذلك، فهذه أحوال شيطانية ومخاريق وليست من جنس ما يحصل للأنبياء وأتباعهم من أهل الحق، لا من جهة السبب، ولا من جهة الأثر وما ينتج عنها بعد ذلك[1].

شروط المعجزة:

والمعجزة عند المتكلمين هي: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة على يد مدّعي النبوة.

ولها عندهم شروط سبعة، هي:

١- أن تكون من فعل الله تعالى.

٢- أن يكون الفعل فائقاً عن معروف البشر.

٣- أن يتعذر على الناس معارضته.

٤- أن يظهر على يد مدّعي النبوة.

٥- أن يكون على وفق الدعوى.

٦- أن لا يكون مادعاه وأظهره مكذباً له.

٧- أن لا يكون متقدماً على الدعوة بل مقارناً لها[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٣١١)، الشرح(٢/ ٧٤٦)، ولوامع الأنوار البهية(٢/ ٢٩٠)، وسيأتي الحديث عن الكرامات في مباحث الولاية أن شاء الله.

(٢) انظر: شرح المواقف (٨/ ٢٢٢-٢٢٣)، ونهاية الإقدام (٦٤٢).

المعجزة منحة من الله وليست اكتساباً:

والمعجزة عند أهل السنة منحة من الله تعالى يجريها لمن شاء من خلقه، وليست هي من قوى النفس كما يقوله الفلاسفة.

المعجزة عند ابن أبي العز:

يرى ابن أبي العز أن المعجزة دليل صحيح على نبوة الأنبياء عليهم السلام، لكن الدليل غير محصور في المعجزات.

ولذلك نجده يعيب على كثير من المتكلمين قصرهم دلائل النبوة على المعجزة فقط[(١)].

قال رحمه الله: «والطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات، وقرروا ذلك بطرق مضطربة، والتزم كثير منهم إنكار خرق العادات لغير الأنبياء، حتى أنكروا كرامات الأولياء والسحر، ونحو ذلك»[(٢)].

ومعجزات الأنبياء عليهم السلام كثيرة متنوعة، كعصى موسى وإخراج يده بيضاء من غير سوء، وكان عيسى عليه السلام يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص بإذن الله، وكإنجاء إبراهيم الخليل عليه السلام من النار إلى غير ذلك.

أما ما يختص بنبينا محمد ﷺ فهو كثير جداً، فمنها:

١ - انشقاق القمر له ﷺ، فقد أخرج البخاري في صحيحه من

---

(١) انظر: النبوات، فقد ذكر مذهب المتكلمين في حصرهم دلائل النبوة في ظهور المعجزة، ثم ناقشهم في ذلك (٣٣-٣٥).

(٢) الشرح (١/ ١٤٠)، وانظر: رد الشارح عليهم في إنكار كرامات الأولياء(٢/ ٥٧٢-٧٥٨)، وانظر: أصول الدين للبغدادي (١٧٥)، والنبوات (١٠٢).

حديث عبدالله بن مسعود أنه قال: «انشق القمر وكنا مع رسول الله ﷺ بمنى حتى ذهبت فلقة خلف الجبل، فقال النبي ﷺ: «اشهدوا»»[1].

٢- كذلك نبع الماء بين أصابعه ﷺ، فقد روى جابر رضي الله عنه أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ في غزوة، فأمره ﷺ أن يحضر وضوءاً، فأخبره أنه لا يوجد في العسكر قطرة ماء، فبعثه النبي ﷺ إلى فلان من الأنصار، فانطلق إليه جابر، فوجد عنده مقدار شربة ماء في عزلاء شجب[2]، فأحضرها إلى رسول الله ﷺ، فأخذه بيده وجعل يتكلم ويدعو الله ثم نادى بجفنة، وبسط يده في وسط الجفنة وفرّق بين أصابعه، وقال: «خذ يا جابر وصُبّ عليّ، وقل: بسم الله»، قال: فصببت عليه، وقلت: بسم الله، فرأيت الماء يفور من بين أصابع رسول الله ﷺ، وقال: «يا جابر ناد من كانت له حاجة بماء»، قال: فأتى الناس، فاستقوا حتى رووا، قال: فقلت: هل بقي أحد له حاجة؟ قال: فرفع رسول الله ﷺ يده من الجفنة وهي ملأى[3].

٣- ومن ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه: «كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحوّل إليه، فحنّ الجذع، فأتاه فمسح عليه»[4].

وفي رواية عند البخاري في صحيحه: «فلما وضع المنبر: سمعنا للجذع مثل صوت العشار، حتى نزل رسول الله ﷺ فوضع يده عليه»[5].

---

(١) البخاري كتاب المناقب- باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية- (٣٦٣٦).

(٢) عزلاء شجب: هي القربة.

(٣) أخرجه مسلم- كتاب الزهد- باب حديث جابر الطويل- (٣٠١٣).

(٤) البخاري كتاب المناقب- باب علامات النبوة- (٣٥٨٣).

(٥) البخاري- كتاب المناقب- باب علامات النبوة- (ـ٣٥٨٥).

٤- ومن ذلك تسليم الحجر والشجر عليه :

فقد أخرج أحمد عن يعلى بن مرّة الثقفيّ قال : سرنا مع رسول الله ﷺ، فجاءت شجرة تشق الأرض حتى غشيته ثم رجعت إلى مكانها، فلما استيقظ رسول الله ﷺ ذكرت له ذلك، فقال : هي شجرة استأذنت ربها في أن تسلم على رسول الله ﷺ فأذن لها[(١)].

وروى مسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن[(٢)]». ودلائل نبوته ﷺ كثيرة جداً.

وقد أفرد عدد من العلماء هذه الدلائل والمعجزات في مصنفات خاصة، كالبيهقي[(٣)] والأصبهاني والسيوطي وغيرهم.

«وبالجملة، فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول : إنه رسول الله وأن أقواماً اتبعوهم، وأن أقواماً خالفوهم، وأن الله نصر الرسل والمؤمنين وجعل العاقبة لهم، وعاقب أعدائهم، هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها.

ونقل أخبار هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار من مضى من الأمم من ملوك الفرس، وعلماء الطب كبقراط[(٤)]، وجالينوس[(٥)]،

---

(١) أخرجه أحمد (١٧١١٥).

(٢) مسلم، كتاب الفضائل- باب فضل النبي وتسليم الحجر عليه (٢٢٧٧)، ويرى بعض العلماء أن ما كان يحصل للنبي ﷺ قبل البعثة لا يسمى معجزة، وإنّما يسمّى إرهاصات وتمهيداً للنبوة، انظر : المسامرة في شرح المسايرة (٢/ ٩١).

(٣) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي مات سنة ٤٥٨هـ، انظر : سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٦٣).

(٤) هو بقراط بن إبراقليس، ولد بجزيرة قوص سنة ٤٦٠ ق م، اشتهر بالطب والفلسفة وهو يوناني الأصل له مؤلفات كثيرة، عاش خمساً وتسعين سنة، انظر : الملل والنحل (٢/ ٤٣٢)، والفهرست (٣٤٨).

(٥) جالينوس طبيب انتهت إليه رياسة الطب في عصره له مؤلفات كثيرة في الطب، وقد عُرّب بعضها، انظر : الفهرست لابن النديم (٣٥٠).

وبطليموس[(١)]، وسقراط[(٢)]، وأفلاطون[(٣)]، وأرسطو[(٤)]، وأتباعهم»[(٥)].

الفرق بين المعجزة والكرامة عند ابن أبي العز:

يرى ابن أبي العز أن المعجزة والكرامة كلاهما أمر خارق للعادة، إلا أن كرامات الأولياء غير مصحوبة بدعوى النبوة وليست مقدمة لها، فإن ادعى النبوة فهو حينئذ مخرِق كذاب وليس بولي[(٦)].

وكذلك من الفروق أن ما يجري من الخوارق للأولياء لا يكون بمنزلة ومكانة ما يجري للأنبياء عليهم السلام، فكما أن الأولياء لا يبلغون درجات الأنبياء في الفضيلة والثواب، فكذلك كراماتهم لا تبلغ آيات الأنبياء ومعجزاتهم.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن كرامات الأولياء هي من جملة آيات الأنبياء الدالة على صدقهم عليهم السلام، فإنها حصلت لهؤلاء الأولياء لكونهم متابعين للأنبياء ظاهراً وباطناً، ولولا ذلك لما كانوا أولياء ولما حصلت لهم كرامات.

قال رحمه الله: «ولا يجب أن يختص ظهورها على يد نبي -أي

---

(١) بطليموس بن كلوديوس يوناني مصري، نشأ في الإسكندرية في الربع الثاني من القرن الثاني الميلادي، وهو أحد علماء الفلك والجغرافيا والرياضة، انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٣٨١)، والفهرست(٣٢٩).

(٢) سقراط بن سفرنيوقوس، ولد سنة ٤٦٩ ق م، اشتغل بالذهن والرياضة والبعد عن شهوات الدنيا، واعتزل في الجبال، اشتهر بالكلام في الإلهيات والأخلاق، الملل والنحل (٢/ ٤٠١).

(٣) أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس من أثينية، وهو أبرز تلاميذ سقراط وتولى التدريس مكانه بعد موته، وهو صاحب آراء في السياسة والإلهيات، مات سنة ٣٤٨ ق م، انظر: الملل والنحل (٢/ ٤٠٧).

(٤) هو أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، من بلاد مقدونيا، تتلمذ على أفلاطون ويسمّى عند الفلاسفة المعلم الأول، لأنه واضع التعاليم المنطقية، انظر: الملل والنحل(٢/ ٤٤٣).

(٥) الشرح (١/ ١٥١-١٥٢).

(٦) الشرح (٢/ ٧٥٣).

خوارق العادات- بل متى اختصت به وهي من خصائصه كانت آية سواء وجدت قبل ولادته أو بعد موته أو على يد أحد من الشاهدين له بالنبوة، فكل هذه من آيات الأنبياء»[1].

ويقول أيضاً: «وكذلك الذي يقتله الدجال ثم يحييه فيقوم فيقول: أنت الأعور الكذاب الذي أخبرنا به رسول الله ﷺ، والله ما ازددت فيك بهذا القتل إلا بصيرة، ثم يريد الدجال أن يقتله فلا يقدر عليه، فعجزه عن قتله ثانياً مع تكذيب الرجل له بعد أن قتله وشهادته للرسول محمد ﷺ بالرسالة هو من خوارق العادات التي لا توجد إلا لمن شهد للأنبياء بالرسالة...»[2].

---

(١) انظر: النبوات (٢١٤-٢١٥)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٢٧٥).

(٢) النبوات (١٥)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٢٧٥)

المبحث الثالث

حاجة العالم إلى الرسل

قد نبّه ابن أبي العز في شرحه إلى حاجة الناس إلى الرسل وأنه لاغنى للعالم عنهم فقال: «لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة، لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم ولاطمأنينة، إلا بأن تعرف ربّها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك كله أحب إليه مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه، ومن المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل، فاقتضت رحمة العزيز الرحيم أن بعث الرسل به معرِّفين، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تبنى مطالب الرسالة كلها من أولها إلى آخرها»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حاجة العالم إلى الرسالات: «الرسالة ضرورية للعباد لا بدّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟ والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق على قلبه شمس الرسالة، ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، كما قال

(١) الشرح (١/ ٦).

تعالى: ﴿**أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها**﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشي به في الناس. وأما الكافر فميت القلب في الظلمات»[١].

ويقول العلامة شمس الدين ابن قيم الجوزية رحمه الله: «ومن هاهنا تعلم اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول وما جاء به، وتصديقه فيما أخبر به، وطاعته فيما أمر به، فإنه لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولاسبيل إلى معرفة الطيب والخبيث من الأقوال والأعمال والأخلاق على جهة التفصيل إلا من جهتهم، فهم الميزان الراجح الذي على أخلاقهم وأقوالهم توزن الأخلاق والأقوال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها والروح إلى حياتها»[٢].

وبعد هذه النقول يمكن أن أذكر طرفاً من صور الحاجة إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام، وذلك في النقاط التالية:

١- إبعاد الناس عن التصورات الباطلة لا يتم إلا عن طريق الرسل عليهم السلام، لاسيما في عالم الغيب.

٢- إن العبادة الصحيحة لا تعرف إلا عن طريقهم.

٣- تقويم الفطرة المنحرفة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٩٣-٩٤).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (١/ ٦٩)، ت/ شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط-الثالثة والعشرون- ١٤٠٩- مؤسسة الرسالة.

٤- إيجاد القدوة الصالحة والتأسي بهم.

٥- تحقيق العدل لا يحصل إلا بإرسال الرسل، فالناس لايستطيعون تحقيق العدل لاختلاف أهوائهم ومشاربهم وتفاوت عقولهم.

هذه بعض صور الحاجة إلى إرسال الرسل، والأمر أكبر من ذلك بكثير. والأدلة على ذلك كثيرة معلومة من كتاب الله تعالى ومن سنة رسوله ﷺ.

المبحث الرابع

ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ

عقيدة ختم النبوة والرسالة بنبينا محمد ﷺ أمر قرره كتاب الله وبيّنه رسوله ﷺ أوضح بيان وأظهره، وهو أمر قد أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم وعلماء الأمة بعدهم ولا خلاف فيه بين المسلمين.

يقول البغدادي: «أجمع المسلمون وأهل الكتاب على أن أول من أرسل من الناس آدم عليه السلام، وأولهم آدم وآخرهم عند المسلمين محمد ﷺ»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولما كان محمد ﷺ رسولاً إلى جميع الثقلين جنَّهم وإنسهم، عربهم وعجمهم، وهو خاتم الأنبياء لا نبي بعده، كان من نعم الله على عباده ومن تمام حجته على خلقه»(٢).

قال تعالى: **﴿ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾** [الأحزاب: ٤٠].

ففي هذه الآية الكريمة التصريح بأنه ﷺ آخر النبيين وخاتمهم، فلانبي ولا رسول بعده، وشريعته باقية إلى يوم القيامة(٣).

وعن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله زوى

---

(١) أصول الدين (١٥٩)، وانظر: الفرق بين الفرق (٣٤٢).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٦٣)، مطبعة المدني - ١٣٨٣ - القاهرة.

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٢/ ١٦)، وزاد المسير لابن الجوزي (٦/ ٣٩٣)، ط، الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، والتفسير الكبير للرازي (٢٥/ ٢١٤).

لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن ملك أمتي سيبلغ ما زُوي لي منها، وإنه سيكون في أمتي كذابون كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم الأنبياء لا نبي بعدي» رواه أبو داود[1]، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة وشواهده أكثر من أن تحصر.

تقرير ابن أبي العز لختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ وذكر الأدلة على ذلك:

قرر ابن أبي العز، عقيدة ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ، فقال رحمه الله: «لما ثبت أنه خاتم النبيين، عُلم أن من ادعى بعده النبوة فهو كاذب، ولا يقال فلو جاء المدّعي النبوة بالمعجزات الخارقة، والبراهين الصادقة، كيف يقال بتكذيبه؟ لأنا نقول: هذا لا يتصور أن يوجد، وهو من باب فرض المحال؛ لأن الله تعالى لما أخبر أنه خاتم النبيين، فمن المحال أن يأتي مدّع يدعي النبوة، ولا تظهر أمارة كذبه في دعواه»[2].

ثم ساق عدداً من الأدلة من الكتاب والسنة، وهي كالتالي:

١) قوله تعالى: ﴿**ولكن رسول الله وخاتم النبيين**﴾[الأحزاب: ٤٠]، ففي هذه الآية الكريمة النص على ختم النبوة بمحمد ﷺ.

٢) وقوله ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء كمثل قصر أحسن بنيانه وتُرك منه موضع لبنة، فطاف به النُظّار يتعجبون من حُسن بنائه، إلا موضع تلك اللبنة، لا يعيبون سواها، فكنت أنا سددت موضع تلك اللبنة، ختم بي البنيان وختم بي الرسل»، خرَّجاه في الصحيحين[3].

---

(١) أخرجه أبو داود- كتاب الفتن والملاحم- باب ذكر الفتن ودلائلها- (٢٢٥٢).

(٢) الشرح (١/ ١٦٧).

(٣) البخاري- كتاب المناقب- خاتم النبيين ﷺ- (٣٥٣٤)، ومسلم- في الفضائل- باب كونه ﷺ خاتم النبيين- (٢٨٦).

٣) وقال ﷺ: «إن لي أسماءً: أنا محمد وأنا أحمد، وأنا الماحي، يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر، الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبي»، متفق عليه[١].

٤) الاستدلال بالواقع وهو أن كل من ادعى النبوة فإن الله يخذله ويبيّن للناس كذبه من طرق عدة، قال رحمه الله: «وما من أحد ادَّعى النبوة من الكذّابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز»[٢].

قلت: ومن هؤلاء مسيلمة الكذاب[٣] والأسود العنسي صاحب اليمن[٤]، وما ظهر في هذا العَصر الحديث من أمثال علي بن محمد الشيرازي الملقب بالباب وهو صاحب الدعوة البابية، وأمثال حسين بن علي الميرزا الملقب بالبهاء وهو صاحب الدعوة البهائية[٥]، وكل هؤلاء قد خذلهم الله وفضح أمرهم وظهر كذبهم للناس كافة.

---

(١) البخاري- تفسير القرآن- باب ﴿يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ (٤٨٩٦)، ومسلم- في الفضائل- في أسمائه ﷺ- (٢٣٥٤). وانظر الشرح (١/ ١٥٦-١٥٧).

(٢) الشرح (٢/ ٢٤١).

(٣) مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة المتنبيء الكذاب، قاد حركة الردة في عهد الصديق، وتم القضاء عليه، وهو من المعمرين، ولد ونشأ في اليمامة، هلك سنة ١٢هـ، الأعلام (٧/ ٢٢٦).

(٤) هو عبهلة بن كعب بن عوف العنسي المذحجي، ذو الخمار المتنبيء، كان مشعوذاً دجالاً بطاشاً، أسلم مع أهل اليمن، ثم ارتد في حياة النبي ﷺ، هلك سنة١١ هـ، الأعلام (٥/ ١١١).

(٥) هي دعوة واحدة، وسميت بالبابية نسبة لزعيمها الأول الذي لقب نفسه بالباب، وسمّيت بالبهائية نسبة لزعيمها الثاني الذي لقب نفسه بهاء الله، وقد ادعى كل منهما النبوة والرسالة، ثم ادعى كل واحد منهما الحلول والاتحاد، انظر: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة (١٥٦-١٦٤).

المبحث الخامس

إثبات عموم رسالة محمد ﷺ والرد على من خصها بالعرب دون غيرهم

أولاً : عموم رسالته ﷺ :

كما أجمع المسلمون على خاتمية رسالته ﷺ وأنه لا رسالة ولا نبوة بعدها، فكذلك أجمعوا على عالميتها وأنها عامة إلى جميع الثقلين من الإنس والجن، والعرب والعجم، والأحمر والأسود، والذكر والأنثى، من المكلفين في كل زمان ومكان.

فهي رسالة عامة تخاطب جميع الناس بدون تخصيص أو تقييد، كما قال تعالى: ﴿**وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ**﴾ [الأنعام: ١٩]، أي من بلغته دعوة القرآن فهو مخاطب بها.

وقد قرر ابن أبي العز هذا الأمر وبيّن أن نبينا محمداً ﷺ مبعوث إلى الناس كافة من العرب وأهل الكتاب وغيرهم من الجن والإنس، وأوضح أن هذا الأمر من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام.

قال رحمه الله: «وكونه ﷺ مبعوثاً إلى الناس كافة معلوم من دين الإسلام بالضرورة»(١).

قلت: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام أن رسالة محمد بن عبد الله ﷺ لجميع الناس، عربهم وعجمهم، وملوكهم وزهادهم، وعلمائهم وعامتهم، وأنها باقية دائمة

(١) انظر: الشرح (١/ ١٧٠).

إلى يوم القيامة: بل عامة للثقلين الإنس والجن، وأنه ليس لأحد من الخلائق الخروج عن متابعته وطاعته وملازمة ما يشرّعه لأمته من الدين»[1].

الأدلة التي ساقها ابن أبي العز على عالمية دعوة الإسلام:

استدل ابن أبي العز على عموم الرسالة المحمدية بعدد من الأدلة وهي كالتالي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

١- قوله تعالى: ﴿**وماأرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً**﴾[سبأ: ٢٨].

٢- قوله تعالى: ﴿**قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً**﴾ [الأعراف: ٢٨].

٣- قوله تعالى: ﴿**وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ**﴾ [الأنعام: ١٩]، أي وأنذر من بلغه.

٤- قوله تعالى: ﴿ **أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم**﴾ [يونس: ٢].

٥- وقال تعالى: ﴿**تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً**﴾ [الفرقان: ١].

٦- وقال تعالى: ﴿**وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ**﴾ [آل عمران: ٢٠].

ووجه الدلالة من هذه الآيات الكريمات وما جاء في معناها: أن رسولنا محمداً ﷺ مرسل إلى جميع العالمين بلا استثناء[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٢٢-٤٢٣)، وانظر له أيضاً: إيضاح الدلالة في عموم الرسالة (٣-٤)، نشر مكتبة الرياض الحديثة.

(٢) انظر: الشرح (١/ ١٦٩).

كما استدل على أنه مبعوث إلى الجن بما يلي:

١- قوله تعالى حكاية عن قول الجن: ﴿**ياقومنا أجيبوا داعي الله**﴾ [الأحقاف: ٣١].

٢- كذلك سورة الجن فإنها تدل على أنه أرسل إليهم أيضاً، قال تعالى: ﴿**قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنا به... الايات**﴾ [الجن: ١].

ثانياً: الأدلة من السنة المطهرة.

١- قوله ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحدٌ من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلَّت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»، رواه مسلم[(١)].

والشاهد منه قوله: «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة». فعموم رسالته ﷺ أحد الخصائص التي انفرد بها عن غيره من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

٢- قوله ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»، رواه مسلم[(٢)].

فهذه الأحاديث وما جاء في معناها تدل دلالةً قاطعة على أن محمد ابن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم القرشي المكي ثم المدني رسولٌ إلى

---

(١) مسلم- المساجد ومواضع الصلاة- (٥٢١).

(٢) مسلم- الإيمان- وجوب الإيمان بنبينا محمد- (١٥٢).

جميع العالمين، ومن أنكر دلالة الكتاب والسنة على ذلك فقد كفر.

فالإسلام هو الدين الحق الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين ديناً سواه، وليس على الأرض اليوم دينٌ صحيح مقبول عند الله إلا هذا الدين الذي جاء به محمد ﷺ، وجميع الأديان السابقة كاليهودية والنصرانية وغيرها من شرائع الأنبياء قد نسخت بالإسلام وهي اليوم أديان باطلة، فليس على الأرض دين صحيح إلا دين محمد ﷺ وهو الإسلام. وبهذا نعلم كفر أهل الكتاب الموجودين الآن وأنهم ليسوا من الله في شيء، فإقرارهم على دينهم بالجزية أو غيرها لا يعني أنهم على هدى وعلى حق، ، إنما هذا حكم من أحكام الإسلام، وقد حكم الله بكفرهم وضلالهم مع أخذ الجزية منهم، وبهذا نعلم كفر من صحَّح دينهم أو صوّب مذهبهم وما هم فيه ممن يعرفون اليوم بدعاة تقارب الأديان، نعوذ بالله من الخذلان، ومن علم لا ينفع، ولا حول ولا قوة إلا بالله[1].

ثانياً: الرد على من زعم خصوصية الرسالة المحمدية بالعرب دون غيرهم من الأمم.

ذكر ابن أبي العز أن بعض النصارى قالوا: إن محمداً ﷺ رسول إلى العرب خاصة!

وقد أجاب رحمه الله عن هذه الشبهة وبيّن أن هذا القول ظاهر البطلان، وألزمهم إلزاماً لا محيد لهم عنه، وهو أنكم إذا صدَّقتم أنه رسول من الله فإنه يلزمكم تصديقه في كل ما أخبر به، ومما أخبر به أنه رسول الله إليكم كما أنه رسول الله إلى العرب، والرسول لا يكذب.

---

(١) انظر في هذه المسألة كتاب: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، للدكتور بكر أبو زيد، ط-الأولى- ١٤١٧- دار العاصمة- الرياض.

ويدل على ما قلناه أنه أرسل رسله وبث كتبه في أقطار الأرض إلى كسرى وقيصر والنجاشي والمقوقس وسائر ملوك الأطراف والدول، يدعوهم إلى الإسلام، ولو لم يكن رسولاً إليهم لما اشتغل بهم[1].

قلت: ومن أظهر الأدلة ما ذكره الله عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿**ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد**﴾، ولو لم يكن مبعوثاً إليهم وتجب طاعته، لما بشرهم به عيسى عليه السلام.

ومما يدل عليه أيضاً: أن النبي ﷺ قاتل اليهود وهم بنو إسرائيل، وفرض عليهم الجزية واسترقّ قوماً منهم، فدلّ ذلك على أنه كان مبعوثاً إليهم[2].

---

(١) انظر الشرح (١/ ٧٠)، والجواب الصحيح (٢/ ٣٨-٤٢)، ط-دار العاصمة.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي(١٦٤).

المبحث السادس

التفضيل بين الأنبياء

أخبر الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم أنه فضّل بعض النبيين على بعض، كما قال جلّ وعلا: ﴿**ولقد فضّلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داود زبوراً**﴾ [الإسراء: ٥٥].

وقد أجمعت الأمة على أن الرسل أفضل من الأنبياء، والرسل بعد ذلك متفاضلون فيما بينهم كما قال تعالى: ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس**﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وأفضل الرسل والأنبياء خمسة هم أولو العزم، وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وماوصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرّقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه**﴾ [الشورى: ١٣].

والعبد الرسول أفضل عند الله من النبي الملك، ولهذا كان أمر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم أفضل عند الله من داود وسليمان ويوسف[1].

وابن أبي العز يذهب إلى القول بالتفضيل بين الأنبياء، وأن محمداً

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ١٦١-١٦٢)، ورسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص(١٨٦)، ت: د: عبد الرحمن اليحيى، ط-الأولى- ١٤١٤- دار طويق- الرياض.

هو أفضلهم وسيدهم[١]، واستدل على ذلك بما صحّ عنه ﷺ أنه قال: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفع»، رواه مسلم[٢]، وفي حديث الشفاعة أنه ﷺ قال: «أنا سيد الناس يوم القيامة» متفق عليه[٣]، وبقوله ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»، رواه مسلم[٤].

اعتراض وجوابه:

ولكن هذا الذي قرره ابن أبي العز يُشكل عليه ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تفضلوني على موسى، فإن الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أول من يفيق، فأجد موسى باطشاً بساق العرش، فلا أدري: هل أفاق قبلي، أو كان ممن استثنى الله»، أخرجاه في الصحيحين[٥].

ويشكل عليه أيضاً ما ثبت في الصحيحين أيضاً من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «ما ينبغي لعبد أن يقول إني خير من يونس ابن متى»، وفي رواية لهما: «لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى»[٦]، وقد أجاب ابن أبي العز عن هذا الإشكال بما يلي:

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٦٢).

(٢) مسلم- في الفضائل- تفضيل نبينا على جميع الخلائق- (٢٢٧٨).

(٣) البخاري- أحاديث الأنبياء- (٣٣٤٠)، ومسلم- الإيمان- باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها- (١٩٤).

(٤) مسلم- في الفضائل- باب فضل نسب النبي ﷺ-(٢٢٧٦).

(٥) البخاري- كتاب الخصومات (٢٤١١)، ومسلم- في الفضائل- باب فضائل موسى عليه السلام- (٢٣٧٣).

(٦) البخاري- أحاديث الأنبياء- (٣٤١٦) و(٤٦٣٠)، ومسلم- في الفضائل- (٢٣٧٧).

١ - أن النبي ﷺ إنما نهى عن تفضيله على موسى لسبب، وهو أن يهودياً قال: والذي اصطفى موسى على البشر، فلطمه مسلم وقال: أتقول هذا ورسول الله بين أظهرنا! فجاء اليهودي، وشكا إلى النبي ﷺ.

فنهى النبي ﷺ عن هذا التفضيل لأنه على وجه الحميَّة والعصبية وهوى النفس وهو أمر مذموم، بل حتى الجهاد الذي هو ذروة سنام الإسلام يكون مذموماً حابطاً إذا كان على وجه الحمية والعصبية وليس لإعلاء كلمة الله.

٢- أن النبي ﷺ نهى عن التفضيل الذي يؤدي إلى تنقص المفضول، ومعلوم أن هذا لا يجوز. فلا يحل تنقص الأنبياء عليهم السلام.

٣- أن النبي ﷺ إنما نهى عن التفضيل الخاص، كقول «محمد ﷺ أفضل من موسى»، أما التفضيل العام بدون ذكر عين المفضول المقابل فلا بأس به، كما دلت عليه الأحاديث.

٤- أما حديث: «لا ينبغي لأحد أن يفضل نفسه على يونس بن متى». فهذا يدل على العموم، أي لا ينبغي لأحد أن يفضل نفسه على يونس بن متى عليه السلام، وليس فيه نهي المسلمين أن يفضلوا محمداً ﷺ على يونس، لأن التفضيل هنا يكون خاصاً بمحمد ﷺ وهو مستثنى من العموم(١).

قلت: وقد ذكر بعض العلماء خمسة أوجه في الجواب عما ورد من النهي عن التفضيل بين الأنبياء مع ثبوته في الكتاب والسنة.

الوجه الأول: أنه ﷺ قاله قبل أن يعلم أنه سيّد ولد آدم، فلما علم أخبر به.

---

(١) انظر: الشرح (١/ ١٥٩-١٦٣).

الثاني: أنه قال ذلك أدباً وتواضعاً.

الثالث: أن النهي إنما هو عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص المفضول.

الرابع: إنما نهى عن تفضيل يؤدي إلى الخصومة والفتنة كما هو المشهور في سبب الحديث.

الخامس: أن النهي مختص بالتفضيل في نفس النبوة، فلا تفاضل فيها، وإنما التفاضل بالخصائص وفضائل أخرى[1].

قال النووي معلقاً على حديث: «لاينبغي لأحد أن يقول إني خير من يونس بن متى»: «إن العلماء اختلفوا في الضمير، فقيل: يعود إلى النبي ﷺ، وقيل يعود إلى القائل، أي لا يقول ذلك بعض الجاهلين من المجتهدين في عبادة أو غير ذلك من الفضائل، فإنه لو بلغ ما بلغ لم يبلغ درجة النبوة. ويؤيد هذا التأويل الرواية التي فيها قوله ﷺ: «لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى»»[2].

وعلى كل حال، فالإمام ابن أبي العز رحمه الله يرى جواز التفضيل بين الأنبياء عليهم السلام لكن بالشروط التي ذكرها، ويرى أن الأحاديث التي فيها النهي عن ذلك ليست صريحة في النهي المطلق، وإنما فيها النهي مقيدٌ بأحوال معينة، كأن يكون التفضيل على وجه العصبية ونحوه، والله أعلم.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١٥/ ١٠٨-١٠٩)، وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٦/ ٥٢٠-٥٢١).

(٢) المرجع السابق الجزء والصفحة.

الفصل الثاني

اليوم الآخر وما يتعلق به

وفيه مباحث:

المبحث الأول : أشراط الساعة .

المبحث الثاني : عذاب القبر ونعيمه .

المبحث الثالث : تقريره للمعاد والرد على منكريه .

المبحث الرابع : الجنه والنار ، ورأيه في فناء النار .

المبحث الخامس : إثبات الشفاعة .

المبحث الأول

أشراط الساعة

وقت قيام الساعة من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى كما دلت على ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فلم يُطلع عليه ملكاً مقرَّباً ولا نبياً مرسلاً، فلا يعلم أحدٌ متى تقوم الساعة إلا الله تعالى.

قال تعالى: ﴿**يسألونك عن الساعة أيان مرساها، قل إنما علمها عند ربي لايجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض، لاتأتيكم إلا بغتة، يسألونك كأنك حفي عنها، قل إنما علمها عند الله،ولكن أكثر الناس لايعلمون**﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وقال تعالى: ﴿**يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكرها إلى ربك منتهاها**﴾ [النازعات: ٤٢-٤٣]، فمنتهى علم الساعة إلى الله وحده.

وأخرج الإمام أحمد من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لقيت ليلة أسري بي إبراهيم وموسى وعيسى». قال: «فتذاكروا أمر الساعة، فردّوا أمرهم إلى إبراهيم فقال: لا علم لي بها، فردوا الأمر إلى موسى فقال: لاعلم لي بها، فردوا الأمر إلى عيسى فقال: أمّا وجبتها فلا يعلمها أحد إلا الله، وفيما عَهِدَ إليّ ربي أن الدجال خارج، قال: ومعي قضيبان، فإذا رآني ذابَ كما يذوب الرصاص. قال: فيهلكه الله»(١).

كما دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على قرب قيام الساعة ودنوّها، فإن ظهور أكثر أشراط الساعة الصغرى دليل على قربها

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٥٤٦).

وأننا في آخر أيام الدنيا، قال تعالى: ﴿ومايدريك لعل الساعة تكون قريباً﴾ [الأحزاب: ٦٣]. وقال: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ [القمر: ١]، وقال: ﴿اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون﴾ [الأنبياء: ١]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة الدالة على قرب نهاية الحياة الدنيا وانتقال هذا العالم إلى الحياة الأخرى التي ينال كل عامل فيها جزاء عمله، وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «بُعثت أنا والساعة جميعاً، إن كادت لتسبقني»[(١)].

فهذه إشارة إلى شدة قربها من مبعثه ﷺ، وأنها قد تفجأ الناس في أي وقت، وهذا القرب يستدل عليه بعلامات وأمارات كثيرة أخبر عنها الشارع الحكيم، فكلما توالى ظهورها ازداد قرب وقت قيام الساعة، ويعرف هذا عند العلماء بأشراط الساعة.

المراد بأشراط الساعة:

الشَّرَط -بالتحريك- هو العلامة، جمعه أشراط، وأشراط الشيء أوائله، ومنه شُرَط السلطان، وهم نخبة أصحابه الذين يقدّمهم على غيرهم من جنده. ومنه قوله تعالى: ﴿فقدجاء أشراطها﴾، أي أعلامها الدالة على قُربها[(٢)].

فأشراط الساعة: هي علامات القيامة التي تسبقها وتدل على قربها، وهي على نوعين:

١- الأشراط الكبرى، وتكون قُبيل قيام الساعة بزمن قليل.

---

(١) رواه أحمد (٢٢٤٣٨)، وقال الحافظ ابن حجر: أخرجه أحمد والطبري، وسنده حسن، انظر: فتح الباري (١١/ ٣٥٦).

(٢) لسان العرب (٧/ ٣٢٩-٣٣٠)، النهاية في غريب الحديث والأثر(٢/ ٤٦٠).

٢- الأشراط الصغرى، وهي التي تكون قبل حدوث الأشراط الكبرى وتكون معها كذلك، وكلما كثرت وتتابعت دلّ ذلك على قرب وقوع الأشراط الكبرى.

والساعة تطلق ويراد بها:

١- الساعة الصغرى: وهي موت الإنسان، فمن مات فقد قامت قيامته ورأى بعض ما كان يوعد من الخير أو الشر.

٢- الساعه الوسطى: وهي موت أهل القرن الواحد، ويدل عليه ما روته عائشة رضي الله عنها، قالت: كان الأعراب إذا قدموا على رسول الله ﷺ سألوه عن الساعة؟ فنظر الى أحدث إنسان منهم، فقال: «إن يعش هذا لم يدركه الهرم، قامت عليكم ساعتكم»[(١)]، والمراد ساعة المخاطبين وهلاكهم كما جرت العادة من أعمار هذه الأمة.

٣- الساعة الكبرى: وهي بعث الناس من قبورهم للحشر والحساب[(٢)].

والساعة عند الإطلاق تنصرف إلى الساعة الكبرى، وهي قيام القيامة وانتهاء مدة الحياة الدنيا.

وقد قسم العلماء أشراط الساعة من حيث ظهورها وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ظهر وانقضى، كمبعث النبي ﷺ، وموته ﷺ، وفتح بيت المقدس في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومقتل عثمان رضي الله عنه، وظهور بعض مدّعي النبوة، وظهور نار الحجاز

---

(١) أخرجه مسلم- الفتن وأشراط الساعة- باب قرب الساعة- (٢٩٥٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤/ ٢٦٣).

التي أضاءت لها أعناق الإبل ببُصرى، وغيرها كثير مما ثبت في السنة أنه من أشراط الساعة.

القسم الثاني: ما ظهر ولا يزال يتتابع ويكثر.

كظهور الفتن، ففي مسند أحمد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن بين يدي الساعة فتناً كقطع الليل المظلم...» الحديث[١].

ومن ذلك ما جرى في موقعة الجمل وصفين، وظهور الخوارج وموقعة الحرّة المشهورة التي استبيحت فيها مدينة رسول الله ﷺ في عهد يزيد بن معاوية[٢] وقتل فيها كثير من الصحابة، وكذلك ظهور القول بخلق القرآن، وظهور المقالات المبتدعة في الدين كمقالات الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم. ولا تزال الفتن في تزايد واستمرار إلى أن تقوم الساعة.

القسم الثالث: قسم لم يظهر حتى الآن.

ومن هذا القسم العلامات العشر الكبرى المذكورة في حديث حذيفة بن أسيد أن رسول الله ﷺ قال: «لن تقوم الساعة حتى تُرى عشر آيات: الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نارٌ تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»، رواه مسلم وأبو داود[٣].

(١) أخرجه أحمد (١٩٢٣١).

(٢) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي، تولى الخلافة بعد أبيه، أول من غزا القسطنطينية وكان أمير ذلك الجيش، وقعت في خلافته أمور منكرة كقتل الحسين بن علي وانتهاب المدينة، توفي سنة ٦٤هـ - سير أعلام النبلاء.

(٣) أخرجه مسلم - الفتن وأشراط الساعة - باب الآيات التي تكون قبل قيام الساعة - (٢٩٠١).، وأبو داود - في الملاحم - باب أمارات الساعة - (٤٣١١).

ومن هذا القسم بعض العلامات الصغرى التي لم تظهر حتى الآن، كعودة جزيرة العرب مروجاً وأنهاراً، وكحسر الفرات عن جبل من ذهب، تحصل بسببه مقتلة عظيمة[1]، وككلام السباع والجمادات للإنس.

فالقسمان الأولان؛ من أشراط الساعة الصغرى.

وأما القسم الثالث؛ فيشترك فيه الأشراط الكبرى وبعض الأشراط الصغرى.

وكل هذا الذي ذكرته قد بُسطت أدلته في كتب الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ككتاب الحافظ ابن كثير «النهاية في الفتن والملاحم»، و«التذكرة» للقرطبي، و«إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة» للشيخ حمود بن عبدالله التويجري رحمه الله، و«أشراط الساعة» للدكتور يوسف الوابل، وهو كتاب مفيد جداً.

أشراط الساعة عند ابن أبي العز:

قرر الإمام ابن أبي العز وجوب الإيمان بأشراط الساعة، سواء الأشراط الصغرى أو الأشراط الكبرى التي تكون في آخر الزمان، وأوضح أن الإيمان بذلك من عقيدة أهل السنة والجماعة.

فذكر من الأشراط الصغرى:

١- موت النبي ﷺ.

٢- فتح بيت المقدس.

٣- طاعون عمواس.

٤- استفاضة المال، والاستغناء عن الصدقة، وقد وقع هذا في عهد عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، ثم يكون ذلك في صورة أظهر حينما

---

(١) انظر: صحيح مسلم، حديث رقم (٢٨٩٤).

ينزل عيسى بن مريم عليه السلام حكماً عدلاً بشريعة محمد ﷺ.

٥- ظهور الفتن.

٦- كثرة الروم وقتالهم للمسلمين.

وقد ساق حديث مالك بن عوف الأشجعي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «اعدد ستاً بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم موتَانٌ يأخذ فيكم كقُعاص[1] الغنم، ثم استفاضة المال حتى يعطى الرجل مئة دينار فيظل ساخطاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته، ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر[2]، فيغدرون فيأتونكم تحت ثمانين غايةً، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً»[3].

قلت: قد وقعت جميع هذه العلامات ما عدا السادسة منها وهو الهدنة بين المسلمين وبين الروم، ثم نقض الروم للهدنة وتوجههم لقتال المسلمين بجيش يبلغ تعداده مليون ونصف تقريباً، وسيقع ذلك كما أخبر النبي ﷺ فهو الصادق المصدوق.

وذكر رحمه الله من الأشراط الكبرى:

١- الدخان.

٢- خروج المسيح الدجال.

٣- ظهور الدابة.

٤- طلوع الشمس من مغربها.

٥- نزول عيسى بن مريم عليه السلام.

---

(١) القعص: أن يُضرب الرجل فيموت مكانه، يقال: قعصتُه وأقعصتُه إذا قتلته قتلاً سريعاً، و«قُعاص الغنم» بالضم: داء يأخذ الغنم لا يلبثها أن تموت. انظر: النهاية في غريب الحديث (٤/ ٨٨).

(٢) بنو الأصفر: هم الروم.

(٣) أخرجه البخاري- في الجزية والموادعة- باب ما يحذر من الغدر- (٣١٧٦).

٦- خروج يأجوج ومأجوج.

٧- ظهور خسف بالمشرق.

٨- ظهور خسف بالمغرب.

٩- ظهور خسف بجزيرة العرب.

١٠- ظهور النار التي تخرج من اليمن تطرد الناس وتسوقهم إلى المحشر[1].

واستدل على هذه العلامات العشر بحديث حذيفة بن أسيد، قال: اطّلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر الساعة، فقال: «ما تذكرون؟»، قالوا: نذكر الساعة، فقال: «إنها لن تقوم حتى تُرى عشر آيات: الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نارٌ تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»، رواه مسلم[2].

وساق عدداً من الآيات والأحاديث الدالة على ما تقدم، وذكر أن تفاصيل هذه العلامات وما قيل حولها يضيق عنها ما قصده من الاختصار.

والغرض من ذكر هذه الأشراط والتنبيه عليها مع كون ابن أبي العز لم يطل الحديث حولها، هو بيان أنه موافق لأهل السنة والجماعة في الإيمان بأشراط الساعة الكبرى والصغرى، كذلك فيه التنبيه على مسألة منهجية في مباحث الاعتقاد وهي اعتماده على خبر الواحد،

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٧٥٤-٧٥٦).

(٢) تقدم تخريجه.

فإن كثيراً من أشراط الساعة ثابتة بأخبار الآحاد.

ترتيب أشراط الساعة الكبرى عند ابن أبي العز:

لم يذكر ابن أبي العز ترتيباً صريحاً للعلامات الكبرى وذلك لعدم وجود النص الصريح في ترتيبها، وهي من أمور الغيب التي لا تعلم إلا عن طريق الشارع الحكيم، لكنه حاول أن يستنبط من الأحاديث ما يمكن أن يفهم منه الترتيب.

فروى حديث عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «إن أول الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحًى، وأيهما ماكانت قبل صاحبتها فالأخرى على إثرها قريباً»، رواه مسلم[1]. ثم علق عليه بقوله: «أي أول الآيات التي ليست مألوفة، وإن كان الدجال، ونزول عيسى عليه السلام من السماء قبل ذلك، وكذلك خروج يأجوج ومأجوج، كلُ ذلك أمورٌ مألوفة، لأنهم بشر، مشاهدةُ مثلهم مألوفة...»[2].

فهو يرى رحمه الله أن خروج الدجال متقدم على طلوع الشمس من مغربها وعلى خروج الدابة، ويعقبه نزول عيسى بن مريم عليه السلام فيقتل الدجال، ثم يعقب ذلك خروج يأجوج ومأجوج فيهلكهم الله، فهذا ترتيب مستفاد من كون هذه الأمور يحدث بعضها إثر بعض، ثم تطلع الشمس من مغربها وهذا أول العلامات السماوية غير المألوفة، ثم تخرج الدابة وهي أول العلامات الأرضية غير المألوفة. فتكون الأولية المذكورة في حديث ابن عمرو ليست أولية مطلقة، بل أولية مقيدة، أي

---

(١) أخرجه مسلم- الفتن وأشراط الساعة- باب خروج الدجال- (٢٩٤١).

(٢) الشرح(٢/ ٧٥٨).

أول الآيات غير المألوفة[1].

وقال الحافظ ابن حجر: «الذي يترجح من مجموع الأخبار أن خروج الدجال أول الآيات العظام المؤذنة بتغير الأحوال العامة في معظم الأرض، وينتهي ذلك بموت عيسى عليه السلام، وأن طلوع الشمس من المغرب هو أول الآيات العظام المؤذنة بتغير أحوال العالم العلوي، وينتهي ذلك بقيام الساعة، ولعل خروج الدابة يقع في ذلك اليوم الذي تطلع فيه الشمس من المغرب»[2].

وهنا يرى الحافظ ابن حجر أن الدجال هو أول العلامات الأرضية غير المألوفة، خلافاً لما يراه ابن أبي العز رحمه الله من أن أول العلامات الأرضية غير المألوفة خروج الدابة.

ووجه قول الحافظ ابن حجر هو أن الدجال وإن كان بشراً ورؤية أمثاله مألوفة إلا أنه بما يأتي به من مخاريق وتمويهات وإحياء للموتى بإذن الله وأمره للسماء أن تمطر فتمطر وغير ذلك مما فيه ابتلاء واختبار للعباد، كل ذلك غير مألوف، فالدجال هو أول العلامات الأرضية غير المألوفة، وهو موافق لما قاله ابن أبي العز وغيره من سَبْقِ خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج، لطلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، ولكن ابن أبي العز عبّر عن الدابة وطلوع الشمس من مغربها بأنها ليست مألوفة للتوفيق بين الأحاديث التي قد يُفهم منها التعارض.

---

(١) المرجع السابق، وانظر: النهاية في الفتن والملاحم للحافظ ابن كثير(١/ ١٦٤-١٦٨) تحقيق: طه الزيني، ط-الأولى، دار الكتب الحديثة، مصر. وقد وافق الحافظ ابن كثير ابن أبي العز فيما ذهب إليه من أن الأولية في حديث ابن عمرو مقيدة وليست مطلقة -أي أول الآيات غير المألوفة- وأن خروج الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وخروج يأجوج ومأجوج، كله قبل ذلك.

(٢) فتح الباري (١١/ ٣٦١).

فقد ورد كما تقدم أن خروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها أول الآيات ظهوراً ، وهذه الأولية ليست مطلقة بل مقيدة، وذلك لدلالة الأحاديث الأخرى التي تدل على تقدم ظهور الدجال ونزول عيسى عليه السلام.

المبحث الثاني

عذاب القبر ونعيمه

عذاب القبر من الأمور الغيبية، وقد يُطلع الله عليه بعض عباده لحكمة منه سبحانه وتعالى، والإيمان بالغيب الذي أخبر الله به وأخبر به رسوله ﷺ أصل من أصول الإيمان، ولا سبيل إلى معرفته إلا عن طريق السمع، ولذلك نرى السلف الصالح رحمهم الله لا يخوضون في هذه المسائل ولا يتكلمون فيها بأكثر مما جاءت به النصوص، فقد آمنوا بما ثبت في الكتاب والسنة من إثبات عذاب القبر وأنه عذاب حقيقي ينال الروح والبدن جميعاً، كما آمنوا بنعيمه وأنه نعيم حقيقي ينال الروح والبدن، وإن كنا لا نطَّلع على هذا العذاب والنعيم، فما أكثر الأمور التي تجري في هذا العالم ولا نعلم عنها ولا نطَّلع عليها[1]، كما قال الله تعالى: **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وماأوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾** [الإسراء: ٨٥].

وقال الخضر لموسى عليهما السلام عندما رأى عصفوراً على حرف السفينة نقر بمنقاره في البحر: «ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من البحر»[2].

والمراد بعذاب القبر ونعيمه: عذاب البرزخ ونعيمه، والبرزخ هو ما بين

(١) انظر كتاب: أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور للحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله، فقد عقد باباً مطولاً حول هذا الموضوع (٥٨-٩٦) تحقيق بشير عيون، ط-الثانية، ١٤١٢هـ- دار البيان، دمشق، و انظر: الشرح (٢/ ٥٧٩)، ومقالات الإسلاميين (٤٣٠)، والاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٥٩) تحقيق د. مصطفى الندوي، ط-الأولى، ١٤١٦هـ، دار الخاني، الرياض.

(٢) أخرجه مسلم- في الفضائل- باب من فضائل الخضر عليه السلام- (٢٣٨٠).

الدنيا والآخرة، أي ما بعد الموت وما قبل البعث، ويشرف منه أهله على الدنيا والآخرة بإذن الله[1].

رأي ابن أبي العز في عذاب القبر ونعيمه:

أثبت ابن أبي العز رحمه الله عذاب القبر ونعيمه كما جاءت به النصوص، وكما هو مذهب أهل السنة والجماعة، قال رحمه الله: «وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك، والإيمان به، ولا نتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما يحيله المعقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول، فإن عَوْدَ الروح إلى الجسد ليس على الوجه المعهود في الدنيا، بل تعاد الروح إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا»[2].

فأحوال دار البرزخ تختلف عن أحوال دار الدنيا كما تختلف عن أحوال الدار الآخرة، فالميت في قبره تعاد إليه روحه، على هيئة تختلف فيها عما كانت عليه في الحياة الدنيا، وعما يكون بعدُ في الدار الآخرة، لكنه يعقل السؤال والجواب ويحسّ بالنعيم والعذاب، وغير ذلك مما وردت به النصوص.

---

(١) انظر: الروح لابن القيم (١/ ٣٣٢)، تحقيق/ د. بسام العموش، ط-الثانية، ١٤١٢هـ، دار ابن تيمية للنشر.

(٢) الشرح (٢/ ٥٧٨).

الأدلة على إثبات عذاب القبر ونعيمه:

وقد ساق ابن أبي العز عدداً من الأدلة تثبت عذاب القبر ونعيمه، وهي كالتالي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم.

١- قوله تعالى: ﴿**وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

ووجه الدلالة من الآية: أن آل فرعون يعرضون على النار غدواً وعشياً، وذلك قبل يوم القيامة وهم في البرزخ(١).

٢- قوله تعالى: ﴿**فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون يوم لايغني عنهم كيدهم شيئاً ولاهم ينصرون. وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لايعلمون**﴾ [الطور: ٤٥-٤٧].

قال ابن أبي العز في بيان وجه الدلالة من هذه الآية على عذاب القبر: «وهذا يحتمل أن يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا، وأن يراد به عذابهم في البرزخ، وهو أظهر، لأن كثيراً منهم مات ولم يعذب في الدنيا، أو المراد أعمّ من ذلك»(٢)، أي الأمرين معاً.

ثانياً: الأدلة من السنة.

١- ساق في ذلك حديث البراء بن عازب في ما يجري عند نزول ملك الموت بالمؤمن وكذا نزوله بالكافر، فقد أخرج الإمام أحمد وغيره من حديث البراء أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد المؤمن إذا كان في إقبال

---

(١) انظر: تفسير الحافظ ابن كثير (٤/ ٨١-٨٢).

(٢) الشرح (٢/ ٥٧٢-٥٧٣)، وانظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم (١/ ٥٦) ط، ١٤٠٢هـ، دار نجد، الرياض.

من الآخرة وانقطاع من الدنيا، نزلت إليه الملائكة كأن على وجوههم الشمس معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة، فجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه، فيقول أيتها النفس الطيبة أخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان. . . » الحديث[1].

وعقَّب على الحديث بقوله: «وذهب إلى موجب هذا الحديث جميع أهل السنة والحديث»[2].

٢- ما رواه أنس رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، إنه ليسمع قرع نعالهم، فيأتيه ملكان، فيُقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل، محمد ﷺ؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقول له: انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً» رواه البخاري[3]، قال قتادة -أحد رواه الحديث-: وروي لنا أنه يفسح له في قبره[4].

ووجه الدلالة من هذا الحديث ظاهرٌ، وهو أن الشخص إذا وضع في قبره فإنه يُسأل ويُمتحن، ويرى مكانه من الجنة أو من النار.

٣- ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ مرّ بقبرين، فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لايستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، فدعا بجريدة رطبة، فشقها

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٦٠٣) و(١٨١٤٠)، وأبو داود- كتاب السنة- باب المسألة في القبر وعذاب القبر- (٤٧٥٣)، وأبو داود الطيالسي- (٧٥٣).

(٢) الشرح (٢/ ٥٧٦).

(٣) البخاري - كتاب الجنائز- ما جاء في عذاب القبر (١٣٧٤).

(٤) انظر: فتح الباري (٣/ ٢٧٥).

نصفين، وقال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا»، رواه البخاري ومسلم[1].

ووجه الدلالة منه قوله: «وإنهما ليعذبان»، وهذا نص في المسألة لايجوز العدول عنه بأي حال.

٤- ما رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قبر الميت أو الإنسان[2] أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما المنكر، وللآخر النكير فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ﷺ؟ فهو قائل ماكان يقول، فإن كان مؤمناً قال: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقولان له: إن كنا لنعلم أنك لتقول ذلك، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً، وينوّر له فيه، فيقال له: نم، فينام كنوم العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك، فإن كان منافقاً قال: لا أدري كنت أسمع الناس يقولون شيئاً فكنت أقوله، فيقولان له: إن كنا لنعلم أنك تقول ذلك. ثم يقال للأرض التئمي عليه، فتلتئم عليه حتى تختلف أضلاعه، فلا يزال معذباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك»، رواه الترمذي[3].

السؤال يكون للروح والبدن:

يرى الإمام ابن أبي العز رحمه الله أن السؤال يكون موجهاً للميت بروحه وبدنه، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة.

وينكر رحمه الله ما ذهب إليه أبو محمد بن حزم رحمه الله من

(١) البخاري- في الجنائز باب عذاب القبر من الغيبة والبول- (١٣٧٨)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه- (٢٩٢).

(٢) قوله (أو الإنسان) فيه عموم، فيستدل به على وقوع العذاب على من يستحقه وأنه ليس خاصاً بهذا الأمة.

(٣) الترمذي- كتاب الجنائز- باب ما جاء في عذاب القبر- (١٠٧٠) وقال عنه: حسن غريب، وصححه الألباني.

أن السؤال يكون موجهاً إلى الروح فقط. وكذلك ينكر قول من قال إن السؤال للبدن بلا روح، ويرى رحمه الله أن الأحاديث الصحيحة ترد القولين[(١)].

قلت: قال الحافظ ابن رجب: «فهؤلاء السلف كلهم صرحوا بأن الروح تعاد إلى البدن عند السؤال، وصرّح بمثل ذلك طوائف من الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا، وغيرهم كالقاضي أبي يعلى[(٢)] وأصحابه، وأنكر ذلك طائفة، منهم ابن حزم وغيره، وذكر أن السؤال للروح خاصة، وكذلك سماع الخطاب، وأنكر أن تعاد الروح إلى الجسد للعذاب أو غيره، وقالوا[(٣)]: لو كان ذلك حقاً للزم أن يموت الإنسان ثلاث مرات ويحيى ثلاث مرات، والقرآن دل على أنهما موتتان وحياتان فقط[(٤)]. وهذا ضعيف جداً؛ فإن حياة البرزخ ليست حياةً تامة مستقلة كحياة الدنيا وكالحياة الآخرة بعد البعث، وإنما فيها نوع من اتصال الروح في البدن، بحيث يحصل بذلك شعور البدن وإحساس بالنعيم والعذاب وغيرهما، وليست هي حياة شبيهة بانفصال روح النائم عنه، ورجوعها إليه، فإن ذلك يسمّى موتاً وحياةً»[(٥)].

---

(١) انظر: الشرح(٢/ ٥٧٩).

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي شيخ الحنابلة، بل هو عالم العراق في زمانه، وليَ القضاء بدار الخلافة والحريم مع قضاء حرّان وحلوان، مات سنة ٤٥٨هـ، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٩)، وطبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣).

(٣) هذا ما احتج به ابن حزم ومن وافقه.

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨]، وإلى قوله عن أهل النار أنهم يقولون: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾ [غافر: ١١].

(٥) أهوال القبور، لابن رجب (١٠٥).

فابن رجب ذكر ما احتج به ابن حزم ومن وافقه في ذهابهم إلى القول بأن السؤال يكون موجهاً للروح فقط، ثم ناقش دليلهم بما يرده، ولا شك أن هذا هو ما عليه السلف، وهو الذي تؤيده الأدلة كما ذهب إليه ابن أبي العز.

العذاب يقع على الروح والبدن وكذلك النعيم:

يرى ابن أبي العز أن العذاب يكون للروح والبدن جميعاً، باتفاق أهل السنة والجماعة، فتنعَّم الروح وتعذب مفردة عن البدن ومتصلة به.

وكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قُبر أو لم يقبر، أكلته السباع أو احترق حتى صار رماداً، أو نسف في الهواء، أو صُلب، أو غرق في البحر، فإنه يصل إلى روحه وبدنه من العذاب مايصل إلى المقبور، وأن ما ورد من إجلاسه واختلاف أضلاعه ونحو ذلك فيجب أن يفهم عن الرسول ﷺ من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمّل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصّر به عن مراده، فكم حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال والعدول عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله، بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، وهو أصل كل خطأ في الفروع والأصول[(١)].

السؤال في القبر هل هو خاص بهذه الأمة أو عام لجميع الأمم؟

يرى ابن أبي العز: أن السؤال في القبر، وعذاب القبر ليس خاصاً بهذه الأمة بل هو عام[(٢)].

---

(١) انظر: الشرح(٢/ ٥٧٩-٥٨٠)، والروح لابن القيم(١/ ٣١٠).

(٢) قلت ويشهد له الحديث المتقدم: «إذا قبر الميت أو الإنسان. . . الحديث»، فإن لفظة الإنسان عامة تشمل المسلم وغيره من هذه الأمة ومن غيرها.

وهذه العمومية التي رجحها ابن أبي العز هل هي عمومية مطلقة تشمل الأمم قبل بعثة النبي محمد ﷺ ، فتشمل أتباع الأنبياء من قبل؟ أم هي عمومية تشمل أمة الدعوة -أي الداخلين في الخطاب بدعوته ووجوب اتباعه -وهم اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الأمم التي في عهده ﷺ ومن بعده؟

الذي يظهر لي -والله أعلم- أن ابن أبي العز أراد التعميم مطلقاً، فيشمل أمة الدعوة الإسلامية ويشمل الأمم قبلها كقوم نوح وعاد وثمود وقوم صالح ومن بعدهم، فكلٌّ هؤلاء يُمتحنون في قبورهم ويُسألون، فأما المؤمن فينعَّم وأما الكافر فيُعذَّب، ويؤيد هذا أنه رحمه الله قد استدل على إثبات عذاب القبر بقوله تعالى عن آل فرعون: ﴿**النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٦].

قال رحمه الله: «وللناس في سؤال منكر ونكير: هل هو خاص بهذه الأمة أم لا؟ ثلاثة أقوال: الثالث التوقف... ويظهر عدم الاختصاص والله أعلم». وهذا الذي رجحه ابن أبي العز هو ما اختاره القاضي عبد الحق الإشبيلي والقرطبي، وهو اختيار العلامة ابن القيم رحمهم الله[(١)].

هل ينقطع عذاب القبر أو هو دائم؟

قال رحمه الله: «وهل يدوم عذاب القبر أو ينقطع؟ جوابه أنه -أي عذاب القبر- نوعان: منه ما هو دائم، كما قال تعالى: ﴿**النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٦]. وكذا في حديث البراء بن عازب في قصة الكافر: «ثم يفتح له باب إلى النار، فينظر إلى مقعده فيها حتى تقوم الساعة»، رواه أحمد[(٢)].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٥٨١-١٨٢)، والروح (١/ ٣٦٣-٣٦٥).

(٢) تقدم تخريجه.

النوع الثاني: أنه مدة، ثم ينقطع، وهو عذاب بعض العصاة الذين خفّت جرائمهم، فيعذب بحسب جرمه، ثم يخفف عنه، كما تقدم[1].

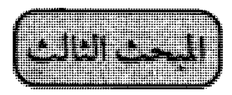
ومما تقدم يتضح لنا أن عذاب القبر منه ما هو دائم مؤبد وذلك في حق الكفار والمشركين، ومنه ما هو مؤقت بوقت وينتهي وذلك في حق العصاة الذي خفّت جرائمهم، فيكون عذاب القبر في حقهم تطهيراً لهم وتكفيراً لسيئاتهم.

ولا شك أن هناك من الموحدين الذين ماتوا على الإسلام من يدخل النار، فهؤلاء لم يمحِّصهم ولم يطهرهم عذاب القبر -إن كانوا قد عُذبوا- لعظم جرائمهم وتعدِّيها لغيرهم من الناس.

لكن هل يكون عذاب القبر في حق هذا الصنف من الناس مستمراً إلى أن يبعثوا، أم أنه ينقطع ثم عند البعث يعاقبون بدخولهم النار؟

ظاهر كلام الشارح أن عذاب القبر مستمر في حق هؤلاء، لأنه قسّم عذاب القبر إلى قسمين، وجعل العذاب المنقطع في حق من خفّت جرائمهم، فظاهره أن أصحاب الكبائر والجرائم العظيمة يلحقون بالقسم الأول الذين عذابهم مستمر، لكن لا شك أنهم لا يعذبون في قبورهم كعذاب الكفار والمشركين؛ كما أنهم إذا دخلوا النار لا يعذبون فيها كعذاب المشركين ولا يخلدون فيها؛ لأن ما معهم من الإسلام والإيمان يمنع ذلك، والله أعلم.

(١) الشرح (٢/ ٥٨٢)، وانظر: الروح (١/ ٣٧٠-٣٧٣)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي (١٢٣) ط-الأولى، ١٤٠٧هـ- دار الريان للتراث، القاهرة.



المبحث الثالث

تقريره للمعاد والرد على منكريه

رأي ابن أبي العز في المعاد:

قرر ابن أبي العز أمر البعث وأن الله تعالى يُعيد الأجسام والأرواح معاً كما قال تعالى: ﴿**كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين**﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، فإذا شاء الحق تبارك وتعالى إعادة العباد وإحياءهم أمر إسرافيل عليه السلام فنفخ في الصور فتعود الأرواح إلى أبدانها، ويقوم الناس لرب العالمين.

كما أوضح أن أمر المعاد مما دلّ عليه الكتاب والسنة والعقل، فجميع الأدلة متضافرة على تقريره والإقرار به، وأنه مما تقتضيه صفات الكمال للكبير المتعال، وقد أجمع عليه الأنبياء عليهم السلام. وساق عدداً كبيراً من أدلة القرآن الكريم التي تقرر البعث وترد على منكريه من كفار مكة ومن وافقهم من الأمم الذين يكذبون بالبعث، وذلك بأظهر بيان وأوجز عبارة.

قال رحمه الله: «الإيمان بالمعاد مما دلّ عليه الكتاب والسنة والعقل والفطرة السليمة، فأخبر الله سبحانه عنه في كتابه العزيز، وأقام الدليل عليه، وردّ على منكريه في غالب سور القرآن. والأنبياء عليهم السلام كلهم متفقون على الإيمان بالآخرة، ومحمد ﷺ لمّا كان خاتم النبيين، بيّن تفصيل الآخرة بياناً لا يوجد في شيء من كتب الأنبياء. ولهذا ظن طائفة من المتفلسفة ونحوهم، أنه لم يفصح بمعاد الأبدان إلا محمد ﷺ،

وجعلوا هذا حجة لهم في أنه من باب التخييل والخطاب الجمهوري»[1].

هل المعاد هو البدن الأول أم غيره؟

كما قرر أن الإنسان يبلى جميعه إلا عَجْبَ الذَّنَب، فمنه يركَّب خلقه عند بعثه، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «كل ابن آدم يبلى إلا عَجْبَ الذنب، منه خلق ابن آدم وفيه يركَّب»، رواه البخاري ومسلم[2]، وبيّن أن هذا هو قول السلف وجمهور العقلاء[3].

و يرى ابن أبي العز أن المُعاد هو الجسم الأول بعينه، فيعاد من المادة التي استحال إليها، ومعلوم أن من رأى شخصاً وهو صغير، ثم رآه وقد صار شيخاً، علم أن هذا هو ذاك، مع أنه دائم في تحلل واستحالة[4].

فالنشأتان[5] نوعان تحت جنس، يتفقان ويتماثلان من وجه ويفترقان ويتنوعان من وجه، فباعتبار اتفاق المبدأ والمعاد فهو هو، أي نفس البدن، وباعتبار ما بين النشأتين من الفرق فهو مثله، وهكذا كل ماأعيد، فلفظ الإعادة يقتضي المبدأ والمعاد، والنشأة الثانية -الإعادة-

---

(١) الشرح (٢/ ٥٨٩-٥٩٠) باختصار، وانظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد، لابن سينا (٤٤-٥٠) تحقيق: سليمان دنيا، ط-الأولى، ١٣٦٨هـ، دار الفكر العربي، مصر، ومراد الفلاسفة بالخطاب الجمهوري: هو الخطاب الذي يكون ظاهره بخلاف باطنه، وفيه تمويه وتخييل وذلك لمصلحة العامة وتقريب الحقائق إلى أفهامهم - كما يزعمون-. وقولهم هذا فيه نسبة الكذب إلى الأنبياء عليهم السلام، وفيه قلبٌ للشرائع وإحالة للناس على الأوهام والتخيلات، وهذا من أعظم الزندقة لضلال والإلحاد في دين الله.

(٢) أخرجه البخاري- كتاب التفسير- باب ﴿يوم ينفخ في الصور﴾- (٤٩٣٥)، ومسلم- في الفتن وأشراط الساعة- باب ما بين النفختين- (٢٩٥٥).

(٣) انظر الشرح (٢/ ٥٩٨)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٢٥٣).

(٤) انظر في هذا المسألة: شرح المواقف (٨/ ٢٨٩)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ٢٥٣-٢٦١).

(٥) النشأة الأولى هي إيجاده من العدم المحض، والنشأة الثانية هي بعثه بعد موته وإعادته من التراب الذي تحلل جسمه فيه، كما قال تعالى: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ [طه: ٥٥].

نشأة باقية غير معرَّضة للآفات، وهذه النشأة -الأولى- معرضة للآفات[1].

نقده للمتكلمين القائلين بالجواهر المفردة:

انتقد ابن أبي العز المتكلمين القائلين بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، وبيّن أن لهم في المعاد خبط واضطراب. وهم في الإعادة على قولين:

الأول: من يقول بعدم الجواهر ثم تعاد.

الثاني: من يقول تفرَّق الأجزاء ثم تجتمع[2].

ووجه انتقاد ابن أبي العز للمتكلمين في هذه المسألة هو فتحهم الباب لشبهات الفلاسفة الذين ينكرون المعاد الجسماني، فإنهم -أي الفلاسفة- منعوا إعادة الجواهر بعدما تتفرق. و يرون أن من مات فقد قامت قيامته وينكرون عودة الأرواح إلى الأجساد وبعث تلك الأجساد؛ ذلك لأن البعث الجسماني متوقف على إعادة المعدوم سواء كانت عن فناء وعدم مطلقين، أم كانت عن جمع بعد تفريق، وهذا محال -على حد زعمهم- وكل ما توقف على المحال فهو محال.

فاستحالة الإعادة بعد العدم أمر دلّ عليه العقل عندهم، أما استحالة الجمع والإحياء بعد التفريق فللقطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من الأعراض والهيئات[3].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٥٩٩).

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ١٥٣)، والأربعين في أصول الدين للرازي (٢٩٢).

(٣) انظر: شرح المقاصد (٢/ ٢١٣)، والمواقف(٣٧١)، ومفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/ ٦٢٤).

وقد أورد الفلاسفة على المتكلمين: الإنسان الذي يأكله حيوان وذلك الحيوان أكله إنسان، فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا، لم تعد من هذا؟ وأوردوا عليهم: أن الإنسان يتحلل دائماً، فما الذي يُعاد؟ أهو الذي كان وقت الموت؟ فإن قيل بذلك لزم أن يعاد على صورة ضعيفة، وهو خلاف النصوص، وإن كان غير ذلك فليس بعض الأبدان أولى من بعض![1].

فكان الواجب على المتكلمين أن يكونوا مع السلف ويقولوا بمقالتهم التي ثبتت عن رسول الله ﷺ، ويؤمنوا بأن الله يُعيد الأعيان والأجسام بصفاتها دون دخول في مصطلحات الفلاسفة التي اخترعوها، وقدرة الله شاملة عامة تامة فلا يعجزه تعالى شيء في الأرض ولا في السماء.

قال ابن القيم: «وأما اليوم الآخر فإن جمهورهم -أي المتكلمين- بنوه على إثبات الجوهر الفرد، وقالوا: لا يتأتى التصديق بالمعاد إلا بإثباته، وهو في الحقيقة باطل، لا أصل له، والمثبتون له لا يعترفون[2] بأن القول به في غاية الإشكال، وأدلته متعارضة، وكثير منهم له قولان في إثباته ونفيه، وسلكوا في تقرير المعاد ما خالفوا فيه جمهور العقلاء ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء، فقالوا: إن الله سبحانه يعدم أجزاء العالم كلها حتى تصير عدماً محضاً، ثم يعيد المعدوم ويقلبه وجوداً، حتى إن يعيد زمنه بعينه وينشؤه لا من مادة، كما قالوا في البداء، فجنوا على العقل والشرع، وأغروا أعداء الشرع به، وحالوا بينهم وبين تصديق الرسل»[3].

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (٢٩٥-٢٩٦) تحقيق سليمان دنيا ط، الرابعة، دار المعارف، مصر، وشرح المقاصد(٢/ ٢١٣).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: يعترفون، تمشياً مع سياق الكلام.

(٣) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (٣/ ٩٧٨-٩٨٨)، وانظر: لوامع الأنوار (٢/ ١٥٩-١٦٠).

فابن أبي العز رحمه الله في هذه المسألة يطبِّق منهج السلف القاضي بترك الخوض فيما ثبت بالنصوص القطعية وعُلم من الدين بالضرورة وإن كانت بعض العقول قد تحار فيه لكنها لا تحيله، كذلك تجنب القول على الله بلا علم، وقياس قدرته تعالى على قدرات الممكنات من المخلوقات. فهو القائل سبحانه: ﴿**ماخلقكم ولابعثكم إلا كنفس واحدة**﴾ [لقمان: ٢٨].

فمن آمن وصدّق بكلام الله تعالى وبقدرته التامة الشاملة، فإنه سينشرح صدره لكل ما استشكله كثير من الفلاسفة وغيرهم، وهنا تكون مواضع الإيمان وحقائق اليقين، ويمتاز أهل الإيمان عن أهل الرِّيَب والنفاق.

الأدلة على المعاد كما ذكرها ابن أبي العز:

قال رحمه الله: «الإيمان بالمعاد مما دلّ عليه الكتاب والسنة، والعقل والفطرة السليمة»[1].

فجميع هذه الأدلة متظافرة على إثبات المعاد، إلا أن ابن أبي العز اكتفى بإيراد الأدلة من القرآن الكريم اختصاراً ولكونها هي الأصل، فما ثبت في القرآن الكريم فالسنة والعقل والفطرة توافقه وتدل عليه.

وقد أورد رحمه الله أنواعاً من الأدلة والبيان القرآني كلها تدل على المعاد وترد على منكريه بأظهر البراهين وأوضحها وأوجزها، ومن هذه الأدلة:

أولاً: ماقصّه الله علينا في كتابه الكريم عن أنبيائه ورسله عليهم السلام أنهم كانوا يحذرون أممهم وينذرونهم البعث والجزاء والحساب، كذلك ما قصّه الله علينا في كتابه الكريم من إحياء أفراد وجماعات من الموتى على مرِّ العصور الإنسانية تدلّ على قدرته تعالى وعلى صدق رسله المخبرين عنه بالبعث بعد الموت والجزاء والحساب. ومن ذلك:

قول نوح عليه السلام: ﴿**والله أنبتكم من الأرض نباتاً ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً**﴾ [نوح: ١٧-١٨]، وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿**والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين**﴾ [الشعراء: ٨٢]، وقال: ﴿**ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب**﴾ [إبراهيم: ٤١]، وقال: ﴿**رب أرني كيف تحيي الموتى**﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وقال الله لموسى عليه السلام: ﴿**إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى، فلايصدنّك عنها من لايؤمن بها واتبع**

---

(١) الشرح (٢/ ٥٨٩)، وانظر: لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٥٧)، والقيامة الكبرى ص(٧٣) للدكتور عمر الأشقر، ط-الرابعة، ١٤١١هـ، دار النفائس، عمّان.

هواه فتردى﴾ [طه: ١٥-١٦]، وقال مؤمن آل فرعون وهو من أتباع موسى عليه السلام: **﴿وياقوم إني أخاف عليكم يوم التناد...الاية﴾** إلى قوله: **﴿ياقوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الاخرة هي دار القرار﴾** [غافر: ٣٢-٣٩].

كذلك ما ذكره الله عن أصحاب الكهف وكيف أبقاهم رقوداً كالموتى ثلاث مئة وتسع سنين قمرية، وقال: **﴿وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لاريب فيها﴾** [الكهف: ٢١]، ومن ذلك ما أخبر الله به عن القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم يخشون الموت فأماتهم الله ثم أحياهم[١]، قال تعالى: **﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال الله لهم موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لايشكرون﴾** [البقرة: ٢٤٣].

ومن ذلك ما أخبر الله به عن الرجل الذي مرّ على قرية قد أصابها الخراب والدمار مما جعله يستبعد عمرانها وعودة أهلها إليها مرة ثانية فأماته الله مائة عام ثم بعثه وأحياه بعد ما أماته[٢].

قال تعالى: **﴿أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبيّن له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير﴾** [البقرة: ١٥٩]، فقوله تعالى: **﴿ولنجعلك آية للناس﴾** دليل على المعاد الجسماني والروحاني.

والشواهد من القرآن الكريم على هذا كثيرة ومعلومة والحمد لله.

---

(١) انظر: تفسير الحافظ ابن كثير (١/ ٢٩٨-٣٠٠).

(٢) انظر: تفسير الحافظ ابن كثير (١/ ٣١٤).

ثانياً: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ أن يقسم به تعالى على وقوع المعاد.

قال تعالى: ﴿**وقال الذين كفروا لاتأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب**﴾ [سبأ:٣]، وقال تعالى: ﴿**ويستنبؤنك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وماأنتم بمعجزين**﴾ [يونس:٥٣]، وقال تعالى: ﴿**زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير**﴾ [التغابن:٧].

ثالثاً: أنه تعالى أخبر عن اقترابها.

فقال: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر:١].

وقال: ﴿**اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون**﴾ [الأنبياء:١]، وقال: ﴿**سأل سائل بعذاب واقع**﴾ إلى قوله: ﴿**إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً**﴾ [المعارج:١-٧].

رابعاً: دليل النشأة الأولى.

وحاصل هذا الدليل الاستدلال بمبدأ الإنسان على معاده وبالنشأة الأولى على إمكان النشأة الآخرة، وهو دليل من القوة والوضوح بحيث لا يحتاج من الإنسان إلى إعمال الفكر أو مزيد بحث ونظر، فكل عاقل يعلم ضرورة أن من قدر على البدء فهو على الإعادة أقدر، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية لكان عن الأولى أعجز.

وقد ساق ابن أبي العز الآيات من آخر سورة «يس»، وقرر هذا الدليل فجاء تقريره للمعاد من تلك الآيات الكريمات من عدة أوجه:

الوجه الأول: في قوله تعالى: ﴿**قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**﴾، فاحتج ببدئه لخلقها على الإعادة، وبالنشأة الأولى على الآخرة.

الوجه الثاني: في قوله تعالى: **﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾**، فأخبر سبحانه أنه أخرج هذا العنصر -النار- الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة، من الشجر الأخضر الممتلىء بالرطوبة والبرودة، فالذي يخرج الشيء من ضده، وتنقاد له مواد المخلوقات وعناصرها ولاتستعصي عليه، هو الذي يفعل ما أنكره الملاحدة من إحياء الموتى وبعثهم بعد أن صاروا عظاماً رميمة.

الوجه الثالث: في قوله تعالى: **﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾**، فإن كل عاقل يعلم أن من قدر على العظيم الجليل فهو على ما دونه بكثير أقدر وأقدر، فمن قدر على حمل قنطار، فهو على حمل أوقية أشد اقتداراً، وهذا كقوله تعالى: **﴿أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يَعْيَ بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير﴾** [الأحقاف: ٣٣].

الوجه الرابع: في قوله تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**، فهذا تأكيد وبيان منه تعالى بأن فعله ليس كفعل غيره، وأن قدرته ليست كقدرة مخلوقاته التي لا تفعل إلا بالكلفة والمشقة، ولايمكنها الاستقلال بالفعل، أما هو سبحانه وتعالى فيكفي في خلقه لما يريد أن يخلقه ويكونه نفْس إرادته، وقوله للمكوَّن: **﴿كن﴾** فإذا هو كائن كما شاءه وأراده تعالى، فلو رام أعلم البشر وأفصحهم وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذا التقرير والحجة على إثبات المعاد أو مثلها، أو مشابهة لها في الإيجاز وصحة البرهان لما قدر[1].

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٥٩٤-٥٩٦)، مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٤١-٢٦١)، ودرء التعارض (١/ ٣٠-٣٥).

كـذلك من الآيات التي أوردها وهي ترشـد إلى الاعـتـبـار بالـنشـأة الأولى على النشأة الآخرة.

قوله تعالى: ﴿**أيحسب الإنسان أن يترك سدى، ألم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى**﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠]، فإن من نقله من النطفة إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم شق سمعه وبصره، وركّب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع، والأعصاب والرباطات التي هي أشدّه، وأحكم خلقه غاية الإحكام، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور، وأحسن الأشكال كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟ أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سُدى؟ فلا يليق ذلك بحكمته ولاتعجز عنه قدرته.

ثم قال رحمه الله: «فانظر إلى هذا الاحتجاج العجيب بالقول الوجيز الذي لا يكون أوجز منه، والبيان الجليل الذي لا يتوهم أوضح منه، ومأخذه القريب الذي لا تقع الظنون على أقرب منه»[(١)].

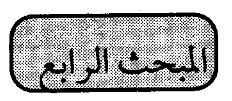
خامساً: ذم المكذبين بالمعاد

قال تعالى: ﴿**قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين**﴾ [يونس: ٤٥]، وقال: ﴿**ألا إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد**﴾ [الشورى: ١٨]، وقال تعالى: ﴿**ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً مآواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً ذلك جزاؤهم بأنهم كفروا باياتنا وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتاً أإنا لمبعوثون خلقاً جديداً. أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلاً لاريب فيه فأبى**

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٥٩٧).

الظالمون إلا كفوراً﴾ [الإسراء: ٩٧-٩٩]، وهكذا نجد أن القرآن الكريم قد تنوعت فيه أساليب الإخبار عن البعث ليكون ذلك أوقع في النفوس والقلوب.



الجنة والنار

أولاً: الجنة والنار مخلوقتان موجودتان.

يرى ابن أبي العز أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، قال رحمه الله: «اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن ولم يزل على ذلك أهل السنة»[1].

وهذا الذي قرره ابن أبي العز هو ما قرره علماء أهل السنة من قبله ومن بعده. قال أبو عثمان الصابوني رحمه الله: «ويشهد أهل السنة ويعتقدون أن الجنة والنار مخلوقتان وأنهما باقيتان لا تفنيان أبداً. . .»[2].

وقال الحافظ ابن كثير: «الجنة والنار موجودتان الآن، فالجنة مُعَدَّة للمتقين والنار معدة للكافرين، كما نطق بذلك القرآن العظيم وتواترت بذلك الأخبار عن رسول رب العالمين، وهذا اعتقاد أهل السنة والجماعة والمتمسكين بالعروة الوثقى وهي السنة إلى قيام الساعة. . .»[3].

فكلام السلف وتقريرهم لإثبات وجود الجنة والنار وأنهما مخلوقتان الآن كثير جداً لا يتسع المقام لذكره جميعه.

---

(١) الشرح (٢/ ٦١٤).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث، للصابوني (٢٦٤).

(٣) النهاية في الفتن والملاحم (٢/ ٣٩٣-٣٩٤)، وانظر: لوامع الأنوار البهية (٢/ ٢٣٠-٢٣١).

ثانياً: الأدلة على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن.

استدل ابن أبي العز لما ذهب إليه السلف بالكتاب والسنة:

الأدلة من الكتاب:

١-قوله تعالى عن الجنة: ﴿**أعدت للمتقين**﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿**أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله**﴾ [الحديد: ٢١]، وقوله عن النار: ﴿**أعدت للكافرين**﴾ [آل عمران: ١٣١].

ووجه الدلالة من هذه الآيات: أن الله تعالى أخبر وخبره الصدق وقال وقوله الحق، أن كلاً من الجنة والنار قد أُعدت، فهي معدةٌ قد فُرغ من إعدادها. وهذا يقتضي أنها موجودة مخلوقة الآن.

٢- قوله تعالى: ﴿**إن جهنم كانت مرصاداً للطاغين مآباً**﴾ [النبأ: ٢١-٢٢].

ووجه الدلالة: أنه أخبر أنهم يرجعون إليها، ولا يكون الرجوع إلا لشيء موجود، أما المعدوم فليس بشيء.

٣- قوله تعالى: ﴿**ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى**﴾ [النجم: ١٣-١٥]. ووجه الدلالة منه: أن الله أخبر عن وجود جنة المأوى التي وُعد المتقون، وأنها عند سدرة المنتهى فوق السموات السبع. فأخبر عن مكَانها التي هي موجودة فيه بقوله «عندها»، فـ«عند» ظرف مكان، فهي في المكان العالي.

الأدلة من السنة:

١- ما ثبت في الصحيحن من حديث أنس رضي الله عنه في قصة الإسراء والمعراج، وفي آخره: «ثم انطلق بي جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي، ثم قال: ثمّ دخلت الجنة، فإذا

فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك»[1].

فهذا الحديث صريح في دخول الرسول ﷺ الجنة ببدنه وروحه وتنقله فيها، وهذا الحديث بيان للآية السابقة.

٢- ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: خسفت الشمس في حياة الرسول ﷺ، فذكرت الحديث، وفيه: وقال رسول الله ﷺ: «رأيت في مقامي هذا كُلّ شيء وعدتم به، حتى لقد رأيتني آخذ قطفاً من الجنة حين رأيتموني أتقدَّم. ولقد رأيت جهنم يحطم بعضها بعضاً حين رأيتموني تأخرت»[2].

ووجه الدلالة من الحديث: أن الرسول ﷺ أُري الجنة والنار في مقامه ذلك، فهي مخلوقة موجودة.

٣- مارواه كعب بن مالك قال: قال رسول ﷺ: «إنما نَسَمة المؤمن طيرٌ تعْلقُ في شجر الجنة، حتى يرجعها الله إلى جسده يوم القيامة»[3].

ووجه الدلالة من الحديث: أن أرواح المؤمنين بعد الوفاة تكون في الجنة، وهذا واضح وصريح في أن الجنة مخلوقة موجودة.

٤- ما رواه أبو هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لما خلق الله الجنة والنار، أرسل جبريل إلى الجنة، فقال: اذهب، فانظر فيها...» الحديث

---

(١) البخاري- كتاب الصلاة- باب فرض الصلاة- (٣٤٩)، ومسلم- كتاب الإيمان- باب الإسراء- (١٦٣).

(٢) البخاري- كتاب العمل في الصلاة- باب إذا انفلتت الدابّة (١٢١٢).

(٣) أخرجه أحمد (١٥٣٥٣).

رواه الترمذي وقال: حسن صحيح[1].

فهذا الحديث صريح في كون الجنة والنار مخلوقتان موجودتان، والأدلة من السنة كثيرة جداً، كلها تدل على هذا المعنى.

ثالثاً: موقف ابن أبي العز من القائلين بأن الجنة والنار غير مخلوقة الآن وأنها تخلق فيما بعد.

ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى أن الجنة والنار غير مخلوقة الآن، وإنما ينشئها الله فيما بعد[2]، واحتجوا لمذهبهم بما يلي:

١- قول امرأة فرعون: ﴿**رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة**﴾[التحريم: ١١]، فهي تسأل الله أن يبني لها بيتاً، فهو غير مبني ولا مُعد الآن.

٢- ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لقيت إبراهيم ليلة أسري بي، فقال: يا محمد أقرىء أمتك مني السَّلام وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، و أنها قيعان، وأن غراسها سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر» رواره الترمذي[3].

٣- ما رواه جابر أن رسول الله ﷺ قال: «من قال: سبحان الله وبحمده، غرست له نخلة في الجنة»، رواه الترمذي[4].

ووجه الدلالة من هذين الحديثين: هو أنه لو كانت الجنة مخلوقة لم تكن قيعاناً، ولم يكن لهذا الغرس معنى.

٤- قالوا: خلق الجنة والنار قبل الجزاء عبث -تعالى الله عما

---

(١) الترمذي- صفة الجنة- باب ماجاء «حفت الجنة بالمكاره»- (٢٥٦٠).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٦١٥)، ولوامع الأنوار (٢/ ٢٣١)، ومقالات الإسلاميين(٤٧٥)، وفتح الباري (٦/ ٣٦٩).

(٣) الترمذي- كتاب الدعوات- (٣٤٦٢)، وقال: حسن غريب.

(٤) الترمذي- كتاب الدعوات- (٣٤٦٤) وقال: حسن صحيح غريب.

يقولون علواً كبيراً- فإنهما يصيران معطلتين مدداً متطاولة ليس فيها سكانها، قالوا: ومن المعلوم أن ملكاً لو اتخذ داراً وأعد فيها الألوان والأطعمة والآلات والمصالح وعطّلها من الناس ولم يمكنهم من دخولها قروناً متطاولة لم يكن ما فعله واقعاً على وجه الحكمة، ووجد العقلاء -بزعمهم- سبيلاً إلى الاعتراض عليه.

٥- قالوا: لو كانت مخلوقة الآن للحقها الفناء يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾، ويلزم منه موت كل من فيها.

هذه هي أدلة القدرية المعتزلة ومن وافقهم.

موقف ابن أبي العز من أدلة المعتزلة:

وقد ردّ ابن أبي العز ما ذهب إليه المعتزلة وناقش أدلتهم بما يلي:

١- الرد على أدلتهم (الأول والثاني والثالث):

قال رحمه الله: «إن أردتم بقولكم: إنها الآن معدومة بمنزلة النفخ في الصور، وقيام الناس من القبور، فهذا باطل، يرده ما تقدم من الأدلة وأمثالها مما لم يذكر. وإن أردتم أنها لم يكمل خلق جميع ما أعدّ الله فيها لأهلها، وأنها لايزال الله يُحدث فيها شيئاً بعد شيء، وإذا دخلها المؤمنون، أحدث الله فيها عند دخولهم أموراً أخر، فهذا حق لا يمكن رده، وأدلتكم هذه إنما تدل على هذا القدر»[1].

٢- الردّ على دليلهم (الرابع):

بيَّن ابن أبي العز أن دليلهم هذا مبني على أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا ولا ينبغي له أن يفعل كذا!! وقاسوه على خلقه في أفعالهم، فهم مشبِّهة في الأفعال،

(١) الشرح (٢/ ٦٢٠).

ودخل التجهُّم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة في الصفات، والله جلّ وعلا ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، وهو تعالى ﴿**لايُسأل عما يفعل وهم يُسألون**﴾.

والحكمة في خلق الجنة والنار قبل يوم القيامة بقرون متطاولة ظاهرة جليّة ولله الحمد، فالمكلف عندما يعلم علم اليقين أن هناك داراً كريمة معدّة للمؤمنين بالله، فيها أنواع الكرامات والمسرّات فإنه يشتاق إليها ويسعى لأن يكون من أهلها، كذلك عندما يعلم يقيناً أن هناك دار عذاب وشقاء أُعدت للكافرين ولمن خالف أمر الله فإنه سيهرب منها ويجتهد في أن لا يكون من أهلها، بخلاف ما لو كانت الجنة والنار غير مخلوقة ولامتحققة الوجود، فإن تأثيرهما رغبة ورهبة سيكون أقل في النفوس، والله أعلم.

ثم من قال لكم إن الله قد منع دخولها، فالنار لها ملائكة والجنة لها خازن وملائكة، وأرواح المؤمنين في الجنة، وكذلك أرواح الشهداء في الجنة، كما دلت على ذلك السنة.

٣- الرد على دليلهم (الخامس):

أوضح ابن أبي العز أن استدلالهم بهذه الآية على عدم وجود الجنة والنار الآن، هو سوء فهم منهم، وهو نظير احتجاج بعضهم بهذه الآية أيضاً على فناء الجنة والنار وموت أهلهما!

فالمراد بالآية أن كل شيء مما كتب الله عليه الفناء والهلاك فإنه سيهلك، والجنة والنار خلقتا للبقاء لا للفناء، وكذلك العرش فإنه سقف الجنة.

وبما تقدم يتضح لنا رجحان مذهب السلف وجماهير أهل العلم في هذه المسألة، وقد وافقهم ابن أبي العز في ذلك.

رابعاً: رأيه في بقاء النار وفي فنائها.

اتفق جمهور الأمة من السلف والخلف على أن الجنة والنار لاتفنيان ولا تبيدان[1]، والذي يهمنا في هذه المسألة الكبيرة هو معرفة رأي الإمام ابن أبي العز فيها:

رأيه في بقاء الجنة:

قرر الإمام ابن أبي العز أن الجنة باقية أبد الآباد وأنها لا تفنى ولاتبيد، وأن ذلك معلوم من الدين بالضرورة، وهو محل إجماع من الأمة.

قال في الشرح: «فأما أبدية الجنة، وأنها لا تفنى ولا تبيد فهذا مما يُعلم بالضرورة أن الرسول ﷺ أخبر به، قال تعالى: ﴿**وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك عطاء غير مجذوذ**﴾ [هود:١٠٨]، أي غير مقطوع»[2].

وأجاب عن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿**إلا ماشاء ربك**﴾ بأنه من المتشابه، وقوله: ﴿**عطاء غير مجذوذ**﴾ من المحكم والقاعدة تقضي بحمل المتشابه على المحكم. وقد أكد الله خلود أهل الجنة بالتأبيد في عدة

(١) انظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث (٢٦٤)، والشريعة للآجري (٢/ ٢٢٨)، والسنة للإمام أحمد بن حنبل (٧٣-٧٤)، ط-دار الإفتاء، ولوامع الأنوار(٢/ ٢٣٠-٢٣٩)، وانظر الشرح (٢/ ٦٢٢-٦٢٩)، فقد ذكر الأدلة على أبدية الجنة وعلى أبدية النار، وتوقيف الفريقين على خلود أهل الدارين للشيخ مرعي بن يوسف الحنبلي، ت/ خليل بن عثمان السبيعي، وهي رسالة في الأدلة على بقاء الجنة والنار، ط-الأولى، ١٤١١هـ.

(٢) الشرح (٢/ ٦٢٢).

مواضع من القرآن، وأخبر أنهم: ﴿لايذوقون الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان: ٥٦]، وهذا الاستثناء منقطع، وإذا ضممته إلى الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلا ماشاء ربك﴾ تبين لك أن المراد من الآيتين، استثناء الوقت الذي لم يكونوا فيه في الجنة من مدة خلودهم، كاستثناء الموتة الأولى من جملة الموت، فهذه موتة قد تقدمت على حياتهم الأبدية، وذاك مفارقة تقدمت على خلودهم فيها(١).

قلت: ويمكن أن يقال إن تقييد الخلود بالمشيئة هنا، لبيان أن ذلك موكول إلى فضل الله ورحمته، وليس واجباً عليه تعالى.

رأيه في فناء النار:

تقدم أن سلف الأمة وخلفها متفقون على أبدية الجنة والنار وأنهما لا تفنيان، ولكن هناك قول يُحكى عن بعض أهل السنة يقضي بفناء النار وخروج أهلها منها، وقد حكى ابن أبي العز هذا القول وذكر أنه منقول عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم وهم، عمر وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد، فما هو موقف ابن أبي العز من هذه القضية ومع أي الفريقين هو؟

في بداية بحثه لهذه المسألة استعرض ابن أبي العز آراء الناس في أبدية النار، وذكر ثمانية أقوال في هذه المسألة ثم استبعدها جميعاً، ماعدا القولين الأخيرين المنسوبين إلى أهل السنة، وهذان القولان المنسوبان لأهل السنة هما:

الأول: القول ببقاء النار وأبديتها وعدم فنائها وخلود الكفار فيها أبد الآباد، وهو قول الجماهير كما تقدم.

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٢٣-٦٢٤)، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص(٤٢٦)، حققه علي الشربجي وقاسم النوري، ط-الأولى، ١٤١٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

القول الثاني: أن الله يخرج منها من يشاء، كما ورد في السنة، ثم يبقيها ما يشاء ثم يفنيها، فإنه جعل لها أمداً تنتهي إليه[1].

فبعد أن ذكر ابن أبي العز هذين القولين قال: «وهذان القولان لأهل السنة ينظر في دليلهما»[2].

ثم ساق رحمه الله أدلة كل فريق على ما ذهب إليه، مبتدئاً بذكر أدلة القائلين بفنائها، ثم أدلة القائلين ببقائها وهم جمهور أهل السنة، ويلاحظ في إيراده للأدلة عنايته رحمه الله بأدلة القائلين بفنائها وذكر وجه الدلالة منها على المقصود، وفي أثناء ذلك يناقش ما يورده أصحاب القول الثاني -وهم الجمهور- ويجيب عنه، ويكاد يكون قد استوفى أهم حججهم التي احتجوا بها، ثم عقب بعد ذلك بذكر أدلة الجمهور[3].

ولم يصرِّح برأيه في المسألة، ويمكن للباحث أن يجتهد من خلال نصوص ابن أبي العز لاستخراج رأيه، لكن قد يجد كل صاحب قول من الفريقين إشارات من كلامه توحي بأنه يرى ما يراه.

فمثلاً: إذا نظرنا إلى تشنيعه على الجهم بن صفوان القائل بفناء الجنة والنار، وما نقله من إنكار السلف والخلف لمقالته وتكفيرهم له بتلك المقالة، قد يقال إنه يرى بقاء النار وعدم فنائها كالجنة، ويمكن للمعترض أن يقول: إنما أنكر السلف وكذلك ابن أبي العز هذه المقالة -مقالة جهم- باعتبار الأمرين فناء الجنة والنار، أما فناء النار وحدها فهذه مسألة أخرى لم يتطرق إليها، بدليل أنه بحثها بحثاً مستقلاً.

---

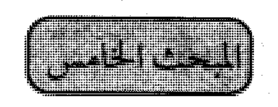
(١) انظر: الشرح (٢/ ٦٢٤-٦٢٦)، ومختصر الصواعق المرسلة (١/ ٣٥٤-٣٥٧).
(٢) الشرح (٢/ ٦٢٦).
(٣) انظر: الشرح (٢/ ٦٢٦-٦٢٩).

كـذلك إذا نظرنا إلى عنايتـه بأدلة القـائلين بفناء النار ، وتقـديمه لهـا ومناقشته لما يورده الجمهور ، فقد يقال بميله إلى هذا القول ، لكن يبقى كل ذلك في حيّز الظنون ، ولا يجوز أن ننسب إلى أحد قولاً بالظن .

فالذي ظهر لي بعد النظر في كلام ابن أبي العزّ حول هذه المسألة هو توقفه عن التصريح برأي معين فيها ، ولا يمنع ذلك من وجود رأي راجح لديه لم يصرح به في الشرح ، ولا مانع من أن يكون متوقفاً في هذه المسألة في حقيقة الأمر ، فيكون لأهل السنة ثلاثة أقوال ثالثها الوقف .

وهذه النتيجة هي ما قرره العلامة الألباني عن ابن أبي العز في هذه المسألة ، فقد قال في مقدمته لكتاب رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار ، للصنعاني رحمه الله ، قال ما نصه : «فهذا شارح الطحاوية مثلاً فإنه مع كونه لا يكاد يخرج عما ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى ، فإنه ههنا ذكر أدلة هذا القول ، ثم ذكر أدلة القول الآخر وهي ملخصة من كلام ابن القيم ، ولم يرجح شيئاً»[١] .

(١) مقدمة رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار (٣٤)، ط- الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي، بيروت .



المبحث الخامس

رأيه في الشفاعة

الشفاعة في اللغة: من الشفع وهو الزوج ضد الوتر، وسمّي الشافع شافعاً لأنه ينضم إلى السائل في طلب حصول مقصوده[(١)].

قال ابن الأثير: «هي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم بينهم، يقال: شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع، والمُشَفِّع: الذي يقبل الشفاعة، والمُشَفَّع: الذي تقبل شفاعته»[(٢)].

والإيمان بالشفاعة يوم القيامة من عقيدة أهل السنة والجماعة، فهم يؤمنون بكل ما جاء في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ من إثبات الشفاعة بجميع أنواعها، كشفاعة الرسول ﷺ لأهل الموقف، وشفاعته لأهل الكبائر من أمته، وهكذا الأنبياء يشفعون، وكذلك الشهداء والصالحون والملائكة الكرام[(٣)].

الشفاعة عند ابن أبي العز:

قرر الإمام ابن أبي العز مذهب أهل السنة والجماعة في الشفاعة، فأثبت ما أثبتوه من شفاعة الرسول ﷺ لأهل الموقف ولأهل الكبائر وغيرها مما ثبتت به الأدلة[(٤)].

---

(١) انظر: لوامع الأنوار (٢/ ٢٠٤).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٢/ ٤٨٥).

(٣) انظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني(٢٥٨)، شرح النووي على مسلم (٣/ ٣١-٣٤)، والسنة لابن أبي عاصم(٢/ ٣٨٥)، ومجموع الفتاوى (٣/ ١٤٧)، وفتح الباري(١١/ ٤٢٩-٤٣٠)، ومعارج القبول للشيخ حافظ الحكمي (٢/ ٨٨٦) تحقيق عمر أبو عمر، ط-الثالثة، ١٤١٥هـ، دار ابن القيم، الدمام، واليوم الآخر -القيامة الكبرى -للأشقر (١٧٣-١٩١).

(٤) انظر: الشرح (٢/ ٢٨٢).

شروط الشفاعة عند ابن أبي العز:

يرى الإمام ابن أبي العز أن الشفاعة لا تتحقق إلا بشرطين هما:

١- الإذن من الله للشافع بأن يشفع.

٢- رضى الله عن المشفوع له، وذلك بأن يكون من الموحدين.

أما ما يزعمه المشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة في المشايخ وغيرهم بأن من يعظمونه يشفع عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا، فهذا باطل وتنقّص لله عز وجل ومخالفة صريحة لآيات القرآن الكريم التي دلت على أنه لا شافع عند الله إلا من بعد أن يأذن جل وعلا، فهو الذي يوفق الشافع لطلبها أولاً ثم يأذن له ويكرمه بقبول شفاعته، قال تعالى: ﴿**قل لله الشفاعة جميعاً**﴾ [الزمر: ٤٤]، فالشفاعة المثبتة هي ما دلّ عليه الكتاب العزيز وهي التي تكون بإذن الله وتكون لأهل التوحيد، أما مايزعمه المشركون فهي الشفاعة المنفية التي لن تكون أبداً، وقد قال النبي ﷺ: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصاً من قلبه»، رواه البخاري[1].

وقال جل وعلا عن المشركين والكفار: ﴿**فماتنفعهم شفاعة الشافعين**﴾ [المدثر: ٤٨]، قال ابن كثير في تفسيره: «أي من كان متصفاً بهذه الصفات فإنه لا تنفعه شفاعة شافع، لأن الشفاعة إنما تنجع إذا كان المحل قابلاً، فأما من وافى الله كافراً يوم القيامة فإن له النار لا محالة خالداً فيها»[2].

وإليك بعض النصوص من كلام ابن أبي العز تدل على ما تقدم:

---

(١) أخرجه البخاري- كتاب العلم- باب الحرص على الحديث- (٩٩).

(٢) تفسير الحافظ ابن كثير (٤/ ٤٤٦-٤٤٧).

قال رحمه الله: «وأما أهل السنة والجماعة، فيقرّون بشفاعة نبينا محمد ﷺ في أهل الكبائر، وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحدٌ حتى يأذن الله له»[1].

ويقول في موضع آخر: «فالحاصل أن الشفاعة عند الله ليست كالشفاعة عند البشر... فلا يشفع عنده أحدٌ إلا بإذنه فالأمر كله إليه، فلا شريك له بوجه. فسيد الشفعاء يوم القيامة إذا سجد وحمد الله تعالى، فقال له الله: ارفع رأسك، وقل يُسمع، وسل تعط، واشفع تشفّع». فيحد له حدًا فيدخلهم الجنة، فالأمر كله لله، كما قال تعالى: ﴿**قل إن الأمر كله لله**﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وقال تعالى: ﴿**ليس لك من الأمر شيء**﴾ [آل عمران: ١٢٨]، وقال تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف: ٥٤]، فإذا كان لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه لمن يشاء، ولكن يكرم الشفيع بقبول شفاعته»[2].

أنواع الشفاعة عند ابن أبي العز:

قرر ابن أبي العز ثمانية أنواع من الشفاعة تكون يوم القيامة وبعد دخول أهل الجنة الجنة ودخول أهل النار النار، بما في ذلك شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته. والشفاعة في أصحاب الكبائر أنكرها أهل البدع كالخوارج والمعتزلة[3]، فإنهم أنكروا الشفاعة في أهل الكبائر وردوا الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ، والحق ما ذهب إليه أهل السنة.

---

(١) الشرح (١/ ٢٩٤).

(٢) الشرح(٢/ ٣٠٠-٣٠١)، وانظر: إغاثة اللهفان، لابن القيم (١/ ٣٤٠-٣٤١).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٦٨٧-٦٩٠)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني (٣٣٠-٣٣١)، وانظر مناقشتهم والرد عليهم في المصادر في بداية المبحث.

قال العلامة ابن القيم: «كما ردّ الخوارج والمعتزلة النصوص المتواترة الدالة على خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة، وكذبوا بها، وقالوا: لا سبيل لمن دخل النار إلى الخروج منها بشفاعة ولا غيرها. ولمّا بهرتهم نصوص الشفاعة وصاح بهم أهل السنة، وأئمة الإسلام من كل قطر وجانب، ورموهم بسهام الرد عليهم أحالوا الشفاعة على زيادة الثواب فقط لا على الخروج من النار. فردّوا السنة المتواترة قطعاً، وصاروا مضغة في أفواه الأمة وعاراً في فرقها؛ فإن أمر الشفاعة أظهر عند الأمة من أن يقبل شكاً أو نزاعاً، وهو عندهم مثل الصراط والحساب ونحوهما مما يعلم أخبار الرسول ﷺ به قطعاً؛ ولكن إنما أُتي القوم لأنهم في غاية البعد عمّا جاء به الرسول ﷺ أجانب منه، ليسوا من الورثة»(١).

وقد ساق ابن أبي العز الأدلة على ثبوت هذه الأنواع، وبيّن ما يتكرر من الشفاعات وما هو خاص بنبينا ﷺ، وما يشاركه فيه غيره من عباد الله، وفيما يلي أذكر هذه الأنواع ملخصة من كلام ابن أبي العز:

١- الشفاعة الأولى، وهي العظمى، وهي شفاعته ﷺ في أهل الموقف حتى يفصل الله بينهم بعد أن يرهقهم طول الوقوف وينالهم من الضيق والأهوال ما لايطيقون، وهذه الشفاعة يتأخر عنها جميع الأنبياء والمرسلين ويعتذرون عن القيام بها، ويوفق الله لها نبينا محمداً ﷺ إظهاراً لشرفه وكرامته على الله عز وجل.

٢- شفاعته ﷺ في أقوام قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيشفع فيهم فيدخلوا الجنة.

٣- شفاعته ﷺ في أقوام قد أُمِرَ بهم إلى النار أن لايدخلوها.

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم (٥٥٤) تصحيح وتعليق محمود غانم غيث، ط، الثانية، ١٣٩٩هـ، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة.

٤- شفاعته ﷺ في رفع درجات بعض أهل الجنة فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم، وهذه أقرّها المعتزلة وأنكروا ما عداها.

٥- شفاعته ﷺ في دخول بعض المؤمنين الجنة بغير حساب ولاعذاب.

٦- شفاعته ﷺ في عمّه أبي طالب في تخفيف العذاب عنه، وهي خاصة به ﷺ، ولأبي طالب خاصة، فإن قيل قد قال الله تعالى: ﴿**فما تنفعهم شفاعة الشافعين**﴾ [المدثر:٤٨]، قيل هذه الشفاعة لا تنفعه في الخروج من النار، وإنما تنفعه في تخفيف العذاب.

٧- شفاعته في دخول أهل الجنة الجنة بعد الفراغ من الحساب، وهي خاصة به ﷺ.

٨- شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته ممن دخل النار، فيخرجون منها، وهذه الشفاعة يشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون، وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع مرات[(١)].

---

(١) انظر: الشرح (١/ ٢٨٢-٢٩٠)، ولوامع الأنوار البهية (٢/ ٢٠٧-٢١٢)، ومعارج القبول (٢/ ٨٨٦-٨٩٣).

الفصل الثالث

آراؤه في الإمامة والصحابة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: تعريف الإمامة، وحكمها.

المبحث الثاني: طرق انعقاد الإمامة، وإمامة الخلفاء الراشدين.

المبحث الثالث: موالاة الصحابة جميعاً، ورده على الرافضة.

المبحث الرابع: وجوب طاعة ولاة الأمر، وعدم الخروج عليهم.

المبحث الأول

تعريف الإمامة وبيان حكمها

أولاً: تعريف الإمامة.

- الإمامة في اللغة:

قال الزجَّاج: «الإمام الذي يؤتم به ويفعل كفعله ويقصد ما قصده، ومنه قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾، أي: فاقصدوا»[(١)].

وجاء في لسان العرب: «والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين. . . والجمع أئمة، وإمام كل شيء قيِّمه والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد رسول الله ﷺ إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم. . .»[(٢)].

ومن هذا يتبين لنا: أن المراد بالإمام عند العرب هو الذي يُتبع ويُقتدى به، وهو القيم على مصالح الناس وشئونهم.

- الإمامة في الاصطلاح:

أما الإمامة في اصطلاح العلماء فقد عُرِّفت بتعريفات متقاربة في اللفظ والمعنى.

قال الجويني: «الإمامة رياسة تامة وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدنيا والدين»[(٣)].

وعرَّفها الماوردي[(٤)] بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في

---

(١) ذكره عنه ابن الجوزي في كتابه: «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» ص(١٢٦) تحقيق محمد الراضي ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) لسان العرب (١٢/ ٢٤).

(٣) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم، ص(١٥)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط-الأولى، ١٤٠٠هـ، دار الدعوة، الإسكندرية.

(٤) الماوردي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي، صاحب التصانيف، مات سنة ٥٤٠هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٦٤).

حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1].

وقال ابن خلدون[2]: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3].

فهذه التعاريف وما في معناها كلها تبين حقيقة الإمامة عند المسلمين، كما تبين الوظيفة العظمى للإمام وهي إقامة الدين وسياسة الدنيا به، كما توجب أن يكون الإمام بعيداً عن الحكم بالهوى والشهوة في كل الأمور، حتى يصدق عليه أنه نائب عن الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ثانياً: حكم الإمامة عند ابن أبي العز

أجمع عامة المسلمين على وجوب تنصيب إمام للأمة يقيم لهم أحكام الشرع، وتجتمع به كلمة المسلمين وتنفذ به أحكام الشريعة، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا النجدات من الخوارج، والأصم والفوطي من المعتزلة[4].

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص (٥)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) هو عبدالرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر الإشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري، المعروف بابن خلدون صاحب التاريخ المشهور، مات سنة ٨٠٨هـ، انظر: البدر الطالع للشوكاني (١/ ٣٣٧).

(٣) مقدمة ابن خلدون (١٩٠)، ط-الرابعة، ١٣٩٨هـ، الناشر: دار الباز، مكة.

(٤) النجدات أتباع نجدة بن عامر الحروري، وأبو بكر الأصم من المعتزلة: فهي لا تجب عنده عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الحاجة إليها، وتجب عند ظهور الظلم. والفوطي هو هشام بن عمر الفوطي من المعتزلة أيضاً وهو يرى عكس رأي الأصم، فيرى وجوبها عند ظهور العدل لإقامة شرع الله، وعدم وجوبها عند ظهور الظلم لأن الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سبباً في زيادة الفتن.

انظر: شرح المقاصد (٢/ ٢٠٠)، وغاية المرام (٣٦٤)، والفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٨٧) تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، ط-الأولى، ١٤٠٥هـ، دار الجيل، بيروت. والأحكام السلطانية لأبي يعلى (١٩) تحقيق محمد حامد الفقي، ط-١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

قال الماوردي: «وعقدها -أي الأمامة- لمن يقوم بها واجب بالإجماع وإن شذّ عنه الأصم»[1].

وقال ابن خلدون: «إن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم يُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام»[2].

وقال النووي: «وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع لا بالعقل»[3].

من هذه النصوص يتضح لنا أن حكم تنصيب الإمام واجبٌ من واجبات الشريعة المطهرة، وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك.

و ابن أبي العز يرى أن تنصيب الإمام واجب على المسلمين، ويرى أن طاعته واجبة عليهم في غير معصية الله تعالى، فهو موافق للسلف رحمهم الله في هذه القضية، ونصوصه في الشرح كثيرة كلها تدل على ذلك، وهو موافق للطحاوي في إثباته الخلافة لأبي بكر الصديق والخلفاء الراشدين من بعده كما هو مذهب أهل السنة، وقد أطال رحمه الله في الاستدلال على إثبات خلافة الراشدين وذكر فضائلهم رضي الله عنهم وإليك بعض النصوص من كلامه.

قال رحمه الله شارحاً لقول الطحاوي: (والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم...)، قال: «لأن الحج والجهاد

---

(١) الأحكام السلطانية، ص(١).

(٢) المقدمة (١٩١)، وانظر: شرح السنة للبغوي (١٠/ ٨٤).

(٣) النووي على مسلم: (١٢/ ١٧٣).

فرضان يتعلقان بالسفر فلا بد من سائس يسوس الناس فيهما ويقاوم العدو، وهذا المعنى كما يحصل بالإمام البر يحصل بالإمام الفاجر»[١].

وقال أيضاً: «. . . فإن النبي ﷺ دلّ المسلمين على استخلاف أبي بكر، وأرشدهم إليه بأمور متعددة، من أقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته إخبار راض بذلك، حامد له، وعزم على أن يكتب عهداً بذلك، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب. . . »[٢].

فهو يرى وجوب تنصيب الإمام، ويرى أن اختلاف الصحابة في تعيين الخليفة لا يقدح في أصل الوجوب وهو تنصيب الخليفة، ثم إن الصحابة أجمعوا فيما بعد على خلافة أبي بكر.

فالذي يظهر -لي- أن مأخذ وجوب تنصيب الإمام لدى ابن أبي العز هو من تعيين الرسول ﷺ لأبي بكر الذي أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة الرسول ﷺ، كذلك هو أمر لا تتم كثير من الواجبات إلا به. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٣]، وقد أشار إلى هذا المعنى فيما يتعلق بالجهاد والحج وأنه لا بد من قائد يقود الناس في هذه الأمور.

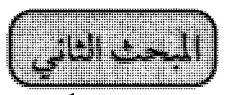
وأهل السنة في هذا مخالفون لأهل البدع والفجور ممن جعلوا الإمامة ركن الدين الأعظم، فأضاعوا الجُمع والجماعات ومزّقوا الأمة وفرّقوا دينها بسبب هذا الزعم، فاتخذهم أعداء الإسلام مطية للنيل من الإسلام والمسلمين، وحصل بسببهم شر عظيم على الدين وأهله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) الشرح (٢/ ٥٥٦-٥٥٧).

(٢) الشرح (٢/ ٧٠٥).

(٣) المرجع السابق(٢/ ٧٠٦-٧٠٧).



طرق انعقاد الإمامة وإمامة الخلفاء الراشدين

أولاً: طرق انعقاد الإمامة عند ابن أبي العز:

اتفق المسلمون على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة، وهذا ما يعرف عند العلماء بطرق انعقاد الإمامة. وهذا هو ما يراه ابن أبي العز رحمه الله، فهو يرى أن الإمامة الشرعية التي تكون لها حقوق الإمامة والسمع والطاعة من الرعية ما كان بإحدى ثلاث طرق.

الأول: العهد من الخليفة السابق إلى الخليفة بعده.

الثاني: اختيار أهل الحل والعقد -الشورى-.

الثالث: القهر والغلبة.

فهذه الطرق الثلاثة هي التي تنعقد بها الإمامة عند أهل السنة[1].

ثانياً: إمامة الخلفاء الراشدين:

يرى الإمام ابن أبي العز أن إمامة الخلفاء الراشدين عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم لا تخرج عن الطريقين الأولين، فعمر بن الخطاب تولى الخلافة بعهد من أبي بكر ووافقه المسلمون وأجمعوا على خلافته، وعثمان رضي الله عنه اختاره أهل الشورى الذين جعل عمر الأمر فيهم، فأجمعوا على اختيار عثمان رضي الله عنه وبايعوه وبايعه علي وجميع المسلمين. أما علي رضي الله عنه فقد بايعه أهل المدينة وأهل العراق، فإنه لما قُتل عثمان رضي الله عنه بايعه الناس سوى معاوية

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٧٣٦)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى (٢٣)، والأحكام السلطانية للماوردي(٧).

رضي الله عنه وأهل الشام، والحق مع علي فقد بايعه أهل المدينة وأكابر الصحابة كطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وغيرهم من أهل بدر والشجرة، وأهل الشام كانوا مجتهدين فيما ذهبوا إليه، والله أعلم[(١)].

رأيه في القول بالنص على خلافة الصديق رضي الله عنه:

نقل ابن أبي العز عن أهل السنة قولان في طريق ثبوت خلافة الصديق رضي الله عنه.

الأول: أنها ثابتة بالنص.

الثاني: أنها ثابتة بالاختيار.

ثم ساق أدلة كل فريق على ما ذهب إليه[(٢)].

والذي يرتضيه ابن أبي العز هو أن النبي ﷺ قد نصَّ على خلافة أبي بكر، لكن ليس بكتاب مكتوب، ويرى أن ذلك أبلغ من مجرد العهد، فلو كان تعيين أبي بكر مما يشتبه على الأمة، لبيَّنه بياناً قاطعاً للعذر، لكن لما دلهم دلالات متعددة على أن أبا بكر المتعين وفهموا ذلك، حصل المقصود.

ويرى أن من طلب تعيين غير أبي بكر[(٣)] لم يأت ببينة شرعية، ولاذكر أن غير أبي بكر أفضل منه، أو أحق بها، وإنما نشأ من حبٍّ قبيلته وقومه فقط، فهذه الطريقة تعتبر في حق أبي بكر نصاً لأن العهد له من الرسول ﷺ، وفي حق غيره من الناس تسمى عهداً من الإمام السابق كما عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما.

ومما تقدم نخلص إلى أن ابن أبي العز يثبت الخلافة للصديق رضي

---

(١) انظر: الشرح(٢/ ٧١٠-٧٢٤).

(٢) انظر: الشرح(٢/ ٦٩٨-٧٠٥)

(٣) وهو هنا يقصد طائفة قليلة من الأنصار اجتمعوا حول سعد بن عبادة -رضي عنه- في سقيفة بني ساعدة، ثم رجعوا إلى رأي الصحابة وانعقد الإجماع على خلافة أبي بكر.

الله عنه ثم يثبتها بعده لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ثم يثبتها بعده لعثمان رضي الله عنه، ثم يثبتها بعده لعلي رضي الله عنه[1]. وقد ذكر عدداً من فضائلهم وأثنى عليهم بما هم أهله.

التفضيل بين الخلفاء الأربعة:

ويرى ابن أبي العز أن ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة، فأفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي[2].

---

(١) الشرح (٢/ ٧١٠-٧١٢-٧٢١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٢٧).

المبحث الثالث

موالاة جميع الصحابة رضي الله عنهم

الصحابي هو: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام[1].

ومن عقيدة أهل السنة والجماعة موالاة جميع الصحابة رضي الله عنهم، والاعتراف بفضلهم وسابقتهم إلى الإسلام، والاحتجاج بإجماعهم والاقتداء بهم، وتحريم كراهيتهم لما شرفهم الله به من صحبة رسوله ﷺ والجهاد لنصرة دين الإسلام، وصبرهم على أذى المشركين والمنافقين.

وقد دلَّت النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة على وجوب محبتهم وسلامة القلوب تجاههم والدعاء لهم واعتقاد فضلهم على من جاء بعدهم، قال تعالى: **﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾** [التوبة: ١٠٠].

وقال تعالى: **﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً﴾** [الفتح: ٢٩].

وقال تعالى: **﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم مافي قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾** [الفتح: ١٨].

ومن السنة قوله ﷺ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم . . . » الحديث، متفق عليه[2].

---

(١) الإصابة لابن حجر(١/ ٧)، تحقيق طه محمد الزيني، ط، الأولى، مكتبة ابن تيمية.

(٢) أخرجه البخاري- كتاب الشهادات- باب لا يشهد على شهادة جور- (٢٦٥١)، ومسلم- فضائل الصحابة- باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم- (٢٥٣٥).

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا أحداً من أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحدٍ ذهباً، ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه»، متفق عليه[1].

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على عدالتهم، لا فرق في ذلك بين من لابس الفتن ومن لم يلابسها، فكلهم عدول، وما وقع من بعضهم من خطأ عن اجتهاد فهو مغمور في بحر حسناتهم العظيمة.

فهذا بيان لمنزلة الصحابة ومكانتهم في الدين على وجه العموم، ولكل منهم فضائل ومناقب، ومآثر ومفاخر ليس الغرض ذكرها في هذا الموضع، وإنما الغرض هو بيان أن محبتهم والترضي عنهم والحكم بعدالتهم عقيدة من عقائد أهل السنة والجماعة، بخلاف أهل الزيغ والفرقة[2].

ابن أبي العز يوالي جميع صحابة رسول الله ﷺ

ابن أبي العز متفق مع أهل السنة والجماعة في موالاة الصحابة الكرام رضي الله عنهم قائل بما قالوا به من وجوب محبتهم والترضي عنهم والكف عما شجر بينهم والحكم بعدالتهم، وقد ساق عدداً من النصوص من الكتاب والسنة كلها تدل على هذا المعنى[3].

قال رحمه الله معلقاً على قوله تعالى: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم...**﴾ الآيات [الحشر: ٨-١٠].

قال: «وهذه الآيات تتضمن الثناء على المهاجرين والأنصار وعلى الذين جاءوا من بعدهم، يستغفرون لهم، ويسألون الله أن لا يجعل في

---

(١) أخرجه البخاري- فضائل الصحابة- (٣٦٧٣)، ومسلم- فضائل الصحابة- تحريم سب الصحابة- (٢٥٤١).

(٢) انظر فيما تقدم: الشرح والإبانة، لابن بطة (٢٧١)، لوامع الأنوار البهية (٢/ ٣٥٤)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني(٢٩٢)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤/ ١٣١٤)، الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي(٤٦).

(٣) الشرح (٢/ ٦٨٩-٦٩٨).

قلوبهم غلاً لهم، وتتضمن أن هؤلاء هم المستحقون للفيء، فمن كان في قلبه غلٌ للذين آمنوا، ولم يستغفر لهم، لا يستحق في الفيءِ نصيباً بنص القرآنَ»[1].

وقال عند قول الطحاوي: (وحبهم دين وإيمان وإحسان)، قال: «لأنه امتثال لأمر الله فيما تقدم من النصوص»[2]. وقال أيضاً: «وأهل السنة يوالونهم كلهم، وينزلونهم منازلهم التي يستحقونها، بالعدل والإنصاف لا بالهوى والتعصب»[3].

موقفه من الفتنة التي وقعت بين الصحابة:

لابن أبي العز كلام نفيس حول ما وقع من الفتنة بين الصحابة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، فيه تحليل دقيق لرأي الصحابة الذين امتنعوا من بيعة علي وهم معاوية وأهل الشام، وكذا الذين بايعوه أولاً ثم انتقضوا عليه وطالبوا بتسليم قتلة عثمان كطلحة والزبير ومن معهم من الصحابة، مع كونه رحمه الله يرى أن الحق مع علي رضي الله عنه، وأنه إمام الجماعة، وله حق الطاعة، ويرى الكفّ عمّا شجر بينهم، إلا أنه برّر ما وقع من الاختلاف على علي رضي الله عنه من جانب من ذكرناه من الصحابة الكرام.

قال رحمه الله: «فالخلافة ثبتت لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد عثمان رضي الله عنه بمبايعة الصحابة سوى معاوية مع أهل الشام، والحق مع علي رضي الله عنه، فإن عثمان لما قُتل كثر الكذب والافتراء عليه، وعلى من كان بالمدينة من أكابر الصحابة، كعلي وطلحة والزبير، وعظمت الشبهة عند من لم يعرف الحال، وقويت الشهوة في نفوس ذوي الأهواء والأغراض، فمن بعدت داره من أهل الشام

(١) الشرح (٢/ ٦٩١).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

ومحبي عثمان تظنّ بالأكابر ظنون سوء وبُلِّغ عنهم أخبار، منها ما هو كذب، ومنها ما هو محرّف، ومنها ما لم يُعرف وجهه، وانضم إلى ذلك أهواء قوم يحبون العلو في الأرض، وكان في عسكر علي رضي الله عنه -من أولئك الطغاة الخوارج الذين قتلوا عثمان- من لم يُعرف بعينه، ومن تنتصر له قبيلته، ومن لم تقم عليه حجة بما فعله.

ورأى طلحة والزبير أنه إن لم يُنتصر للشهيد المظلوم، ويقمع أهل الفساد والعدوان، وإلا استوجبوا غضب الله وعقابه، فجرت فتنة الجمل على غير اختيار من علي، ولا من طلحة والزبير، وإنما أثارها المفسدون بغير اختيار السابقين، ثم جرت فتنة صفين لرأي، وهو أن أهل الشام لم يعدل عليهم[1]، أو لا يتمكن من العدل عليهم وهم كافّون، حتى يجتمع أمر الأمة، وأنهم يخافون طغيان من في العسكر كما طغوا على الشهيد المظلوم، وعلي رضي الله عنه اعتقد أن الطاعة والجماعة الواجبتين عليهم -أي أهل الشام- تحصل بقتالهم، ولم يعتقد أن التأليف لهم كتأليف المؤلفة قلوبهم على عهد النبي ﷺ والخليفتين من بعده مما يسوغ، فحمله ما رآه على القتال، وقعد عن القتال تلك الأيام أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود في الفتنة، ولما رأوه من الفتنة التي تربوا مفسدتها على مصلحتها»[2].

ثم قال بعد ذلك: «والقول في الجميع بالحسنى: ﴿**ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولاتجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾ [الحشر: ١٠]. والفتن التي كانت في أيامه قد صان الله عنها أيدينا،

---

(١) أي لم يبايعوا علياً، فلم يروا له حقاً في السمع والطاعة.

(٢) الشرح (٢/ ٧٢٢-٧٢٤) بتصرف يسير، وانظر: البداية والنهاية لابن كثير (٧/ ٢٤٨ ومابعدها)، وتاريخ الأمم والملوك للطبري (٤/ ٣٦٥ ومابعدها) تحقيق محمد إبراهيم أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت. والكامل في التاريخ، لابن الأثير (٣/ ١٧٨).

فنسأل الله أن يصون عنها ألسنتنا بمنّه وكرمه»[1].

موقفه من الرافضة:

أنكر ابن أبي العز على الرافضة كراهيتهم لأكثر أصحاب رسول الله ﷺ، وبيّن أنهم في ذلك ضالون مبتدعون مخالفون لكتاب الله وسنة رسوله ولإجماع المسلمين.

قال رحمه الله: «فمن أضل ممن يكون في قلبه غلٌّ لخيار المؤمنين، وسادات أولياء الله تعالى بعد النبيين؟! بل قد فضلتهم اليهود والنصارى بخصلة، قيل لليهود: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب موسى، وقيل للنصارى: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب عيسى، وقيل للرافضة: من شر أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب محمد!! لم يستثنوا إلا القليل، وفيمن سبّوهم من هو خير ممن استثنوهم بأضعاف مضاعفة»[2].

كما أنكر على الرافضة قولهم: لا ولاء إلا ببراء، وهم في ذلك يقصدون أنه لايتولى أهل البيت أحدٌ حتى يتبرأ من أبي بكر وعمر، وبين أن هذا بدعة، وأن أهل السنة والجماعة يتولونهم جميعاً بلا تفريق[3].

كما بيَّن أن الرافضة أهل غلو في آل البيت جاوزوا به الحد المشروع وخرجوا إلى حد البدعة.

رأيه في منشأ الرفض:

بيّن ابن أبي العز أن الرفض أحدثته الزنادقة وقصدوا بذلك إبطال الإسلام والقدح في الرسول ﷺ، فإن عبد الله بن سبأ لما أظهر الإسلام،

---

(١) الشرح (٢/ ٧٢٤-٧٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٧٠-٧٤)، ومنهاج السنة (٢/ ٢٠٢-٢٢٤).

(٢) الشرح (٢/ ٦٩٦-٦٩٧)

(٣) المرجع السابق.

أراد أن يفسد دين الإسلام بمكره وخبثه، كما فعل بولص[1] بدين النصرانية، فأظهر التنسك، ثم أظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى سعى في فتنة قتل عثمان وقتله، ثم لما قدم الكوفة أظهر الغلوّ في علي والنصر له، ليتمكن بذلك من أغراضه، وبلغ علياً فطلب قتله، فهرب منه إلى قرقيسيا.

ولهذا كان الرفض باباً من أبواب الزندقة، كما حكاه القاضي أبو بكر بن الطيب البصري عن الباطنية، وكيفية إفسادهم لدين الإسلام، قال: «فقالوا للداعي: يجب عليك إذا وجدت من تدعوه مسلماً أن تجعل التشيع عنده دينك وشعارك، واجعل المدخل من جهة ظُلم السلف لعلي وقتلهم الحسين، والتبرىء من تيم وعدي، وبني أميّة[2] وبني العباس، وأن علياً يعلم الغيب! يُفوَّض إليه خلق العالم!! وما أشبه ذلك من أعاجيب الشيعة وجهلهم، إلى أن قال: فإذا أنست من بعض الشيعة عند الدعوة إجابة ورشداً، أوقفته على مثالب عليٍّ وولده، ولا شك أنه يتطرق من سب الصحابة إلى سب أهل البيت، ثم إلى الرسول ﷺ؛ إذا أهل بيته وأصحابه مثل هؤلاء الفاعلين الصانعين»[3].

وهكذا يكون قد خرج من الإسلام عن طريق هذه البدعة المحدثة، وهذا مصداق قول الرسول ﷺ: «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» رواه أهل السنن[4].

---

(١) من كبار رجال التأريخ المسيحي، ولد في السنة العاشرة من الميلاد، وكان أبوه يهودياً رومانياً من فرقة تسمى الفريسيين، وهو أول من فتح باب التأويلات في النصرانية حتى آل الأمر إلى نبذ الشريعة كاملة، انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٣٥٩).

(٢) تيم وعدي وبني أمية من بطون قريش الاثني عشر، وينتمي لتيم أبو بكر الصديق ولبني عدي عمر بن الخطاب ولبني أمية معاوية ومروان وأبناؤه.

(٣) الشرح(٢/ ٧٣٩-٧٤٠)، وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ١٥٤٠-١٥٥٢).

(٤) تقدم تخريجه.

المبحث الرابع

وجوب طاعة ولاة الأمر وعدم جواز الخروج عليهم

يرى الإمام ابن أبي العز -كما هو مذهب أهل السنة والجماعة- وجوب طاعة ولاة الأمر، وعدم جواز الخروج عليهم وإن جاروا وإن ظلموا، ولاتجوز طاعتهم في المعصية، وليس معنى ذلك الامتناع عن الطاعة بالكلية، وإنما في المعصية فقط وتبقى طاعتهم واجبة فيما يأمرون به من الحق.

ويرى الدعاء لهم بالصلاح، والصبر على ما يكره منهم، فإن في ذلك الأجر والمثوبة من الله وتكفير السيئات، بخلاف الخروج عليهم فإنه يترتب عليه من المفاسد أضعاف ما كان حاصلاً من جورهم وظلمهم.

قال رحمه الله: « قد دلّ الكتاب والسنة على وجوب طاعة أولي الأمر، ما لم يأمروا بمعصية... وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتب على الخروج عن طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات ومضاعفة الأجور، فإن الله تعالى ما سلّطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد في الاستغفار والتوبة وإصلاح العمل، قال تعالى: ﴿**وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون**﴾ [الأنعام: ١٢٩]، فإذا أراد الرعية أن يتخلصوا من ظلم الأمير الظالم فليتركوا الظلم»[(١)].

بل إن ابن أبي العز يذهب إلى أبعد من هذا، فهو يرى وجوب طاعة

---

(١) الشرح(٢/ ٥٤٢-٥٤٣) باختصار. وانظر النووي على مسلم(١٢/ ١٨٧)، ومجموع الفتاوى(٣٥/ ٥-١٧)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث(٢٩٤)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٤/ ١٢٩٦).

ولاة الأمر في مواضع الاجتهاد، وذلك حفاظاً على جمع الكلمة ووحدة الصف، وجلباً للمصلحة العامة.

فهو يقول: «قد دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر وإمام الصلاة، والحاكم، وأمير الحرب وعامل الصدقة: يُطاع في مواضع الاجتهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك، وترك رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف، ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية»[1].

وبهذا يتضح أن ابن أبي العز سائر على مذهب أهل السنة والجماعة في طاعة ولاة الأمر في المعروف وعدم الخروج عليهم، وأن السلطان المسلم الجائر يطاع في طاعة الله ولا يطاع في معصيته ولا يعان على معصية لكن لا يخرج عليه، وقد ساق ابن أبي العز عدداً كبيراً من الآيات والأحاديث تدل على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة[2].

---

(١) الشرح (٢/ ٥٣٤-٥٣٥).

(٢) انظر: الشرح (٢/ ٥٤٠-٥٤٦).

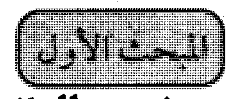
الفصل الرابع

الولاية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الولاية، وموقفه من خاتم الأولياء عند الصوفية.

المبحث الثاني: إثباته لكرامات الأولياء.



مفهوم الولاية وموقفه من القول بخاتم الأولياء

أولاً: معنى الولاية في اللغة.

جاء في القاموس: «الوَلْيُ: القرب، والدنو، والولي الاسم منه والمحب والصديق والنصير، وتولاه: أي اتخذه ولياً»[1].

وفي الصَّحاح: «الولي ضد العدو، والموالاة ضد المعاداة، والوِلاية بالكسر»[2].

وقال الراغب: «الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. . . ، والوَلِيُّ والمَوْلَى يستعملان في ذلك واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي المُوالِي، وفي معنى المفعول أي المُوالَى، يقال للمؤمن: هو وليُّ الله. . . »[3].

ومن هنا كانت الولاية: القرب والمحبة؛ لأن أولياء الله تعالى هم الذين آمنوا به ووالوه، فأحبوا ما يحب وأبغضوا ما يبغض.

يقول ابن تيمية رحمه الله في معرض بيان العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي للولاية: «والولاية ضد العداوة وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة، البغض والبعد. وقد قيل: إن الولي سمّي ولياً من موالاته للطاعات، والولي: القريب يقال هذا يلي هذا أي يقرب منه، ومنه قوله ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل

(١) القاموس المحيط ص(١٧٣٢).

(٢) مختار الصحاح (٧٣٦) دار المعارف، القاهرة.

(٣) المفردات في غريب القرآن (٥٣٣).

ذكر»، أي لأقرب رجل إلى الميت[1].

ويقول ابن رجب[2]: «وأصل الموالاة القرب وأصل المعاداة البعد، فأولياء الله هم الذين يتقربون إليه بما يقربهم منه، وأعداؤه الذين أبعدهم منه بأعمالهم المقتضية لطردهم وإبعادهم منه»[3].

ثانياً: مفهوم الولاية عند ابن أبي العز

إن مفهوم الولاية في عقيدة أهل السنة والجماعة، مستمد من قوله تعالى: ﴿**ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون**﴾ [يونس: ٦٢-٦٣]. فولاية العبد لله تعالى تكون على حسب إيمانه وتقواه، فمن كان أكمل إيماناً وتقوى كان أكمل ولاية، فهم يتفاضلون في ولاية الله بحسب تفاضلهم بالإيمان والتقوى، فأولياء الله هم المؤمنون المتقون سواءً سُمِّيَ أحدهم فقيراً أو صوفياً أوفقيهاً أو عالماً أو تاجراً أو جندياً أو صانعاً أو أميراً أو حاكماً أو غير ذلك»[4]، فلا تنحصر الولاية في فريق من المسلمين دون غيرهم، وإنما تشمل كل مؤمن مجاهد في الله ينافس في فعل الخير.

وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس في الظاهر من الأمور والمباحات، فلا يتميزون بلباس دون لباس، ولا بحلق شعر أو تقصيره بل يوجدون في جميع أصناف أمة محمد ﷺ كما تقدم.

---

(١) الفرقان لابن تيمية (٥٣)، تحقيق د/ اليحيى، وانظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٦٢).

(٢) هو الحافظ زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي الشهير بابن رجب، كان عالماً عابداً زاهداً، توفي سنة ٧٩٥هـ، انظر: شذرات الذهب (٦/ ٣٣٩).

(٣) جامع العلوم والحكم لابن رجب ص(٣٣٥)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، ط-السابعة، ١٤١٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٢٢)، وانظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٢٨).

كما أن الولاية علاقة خاصة بين العبد وربه ولا مبرر للتباهي والتعاظم بها، فالتباهي والتعاظم ليس من صفات الأولياء وإنما من صفات المغرورين المخدوعين، فكم من مغمور مطمور في الناس خير عند الله من كثير ممن يشار إليهم بالبَنان.

ولم يجعل الله سبباً آخر غير الإيمان والتقوى تنال به ولايته، لاجنس ولا لون ولا نسب ولا غير ذلك، فولي الله من آمن به واتقاه، وابن أبي العز موافق للسلف في مفهوم الولاية.

قال رحمه الله: «والولاية أيضاً نظير الإيمان وتكون كاملة وناقصة، فالكاملة تكون للمتقين كما قال تعالى: **﴿ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الاخرة﴾**، فـ**﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾** منصوب على أنه صفة أولياء الله، أو بدل منه، أو بإضمار «أمْدَحُ» أو مرفوع بإضمار «هم» أو خبر ثان لـ«**إن**» وأجيز فيه الجر بدلاً من ضمير عليهم. وعلى هذه الوجوه كلها فالولاية لمن كان من الذين آمنوا وكانوا يتقون، فهؤلاء هم أولياء الله الكاملون، فالولاية تنال بموافقة الولي الحميد في محابّه ومساخطه، ليست بكثرة صوم ولا صلاة ولا تمزق ولا رياضة»[1].

وقال شارحاً قول الطحاوي: (والمؤمنون كلهم أولياء الله)، قال: «قال الله تعالى: **﴿ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾**، فالمؤمنون أولياء الله، والله تعالى وليهم، قال تعالى: **﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾** [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: **﴿ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم﴾** [محمد: ١١] والمؤمنون بعضهم أولياء بعض، قال تعالى: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾** [التوبة: ١٧]»، وساق عدداً من الآيات الكريمة

---

(١) الشرح (٢/ ٥٠٦-٥٠٧).

تدل على هذا المعنى- ثم قال: «فهذه النصوص كلها ثبت فيها موالاة المؤمنين بعضهم لبعض وأنهم أولياء الله، وأن الله وليّهم ومولاهم، فالله يتولى عباده المؤمنين، فيحبهم ويحبونه، ويرضى عنهم ويرضون عنه»[1].

ولاية الله لعبده إحسان منه للعبد:

يرى ابن أبي العز أن ولاية الله لعباده المؤمنين إنما هي من رحمته وإحسانه وليست لحاجته تعالى إليهم، فهو الغني بذاته عما سواه -تبارك وتعالى- وكل شيء فقير محتاج إليه.

قال رحمه الله: «وهذه الولاية من رحمته وإحسانه ليست كولاية المخلوق للمخلوق لحاجته إليه، قال تعالى: ﴿**وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيراً**﴾ [الأسراء: ١١١]، فالله تعالى ليس له ولي من الذل، بل لله العزة جميعاً خلاف الملوك وغيرهم ممن يتولاه لذله وحاجته إلى ولي ينصره»[2].

اجتماع الولاية والعداوة في الشخص الواحد:

قرر ابن أبي العز أنه قد يجتمع في الشخص الواحد ولاية لله وكذا عداوة لله من وجه آخر، كما قد يكون فيه شعبة من شعب الإيمان وشعبة من شعب النفاق، وأن هذا لا يقدح فيما هو وليٌّ لله فيه من جميع الوجوه، وذلك كالمؤمن الذي يشرب الخمر أو يغتاب الناس، فإن هذا ناقص الولاية بحسب ماعنده من المعاصي، وله من الولاية لله بحسب ماعنده من الطاعات.

قال رحمه الله: «ويجتمع في المؤمن ولاية من وجه، وعداوة من وجه، كما قد يكون فيه كفر[3] وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان»[4].

---

(١) الشرح (٢/ ٥٠٥-٥٠٦).

(٢) الشرح (٢/ ٥٠٦).

(٣) أي كفراً أصغر.

(٤) الشرح (٢/ ٥٠٧)، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان(٨٦)، تحقيق د/ اليحيى.

وابن أبي العز في ذلك متمش مع مذهب السلف في أن الناس في ولاية الله وفيما يترتب عليها من أحكام دنيوية تتعلق بأفعال المكلفين على ثلاثة أقسام:

الأول: من يستحق الولاء المطلق من جميع الوجوه، وهؤلاء هم المؤمنون الذين قاموا بالواجبات، وكفوا عن المحرمات، وأخلصوا دينهم لله.

الثاني: من يستحق العداوة ولا تجوز موالاته بحال، وهو المشرك الكافر سواء كان يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو غير ذلك من سائر أصناف الكفرة.

الثالث: من يستحق الولاء من جهة والعداوة من جهة أخرى وهم عصاة المسلمين. فلا يُعادون معاداة الكافرين، ولا يوالون موالاة المؤمنين الطائعين، وإنما يوالون بحسب ما عندهم من الإيمان ويعادون بحسب ماعندهم من المعاصي مع مناصحتهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وهجرهم إذا اقتضى الأمر ذلك. قال شيخ الإسلام: «وإذا كان أولياء الله هم المؤمنين المتقين فبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى، فمن كان أكمل إيماناً وتقوى كان أكمل ولاية لله، فالناس متفاضلون في ولاية الله- عز وجل- بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، وكذلك يتفاضلون في عداوة الله بحسب تفاضلهم في الكفر والنفاق[1]».

ثالثاً: موقف ابن أبي العز من مفهوم الولاية عند الصوفية

١- تعريف التصوف:

يرى كثير من الباحثين في علم التصوف أنه يصعب الظفر بتعريف جامع مانع للتصوف، والتعريف عند كثير منهم متداخل مع اشتقاق

(١) الفرقان (٩٠)، تحقيق د/ اليحيى، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠٩-٢١٠).

التسمية في اللغة[1]، وأذكر هنا عدداً من التعريفات عن عدد ممن اشتهروا بالتصوف في التاريخ الإسلامي.

يقول بشر الحافي[2]: «الصوفي من صفا قلبه لله»[3].

ويقول سهل التستري[4]: «الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر»[5].

ويقول الروذباري[6]: «الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وسلك طريق المصطفى، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا»[7].

ويقول الشبلي[8]: «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق، كقوله تعالى: ﴿**واصطنعتك لنفسي**﴾ [طه: ٤١]، وقال أيضاً: التصوف هو العصمة عن رؤية الكون[9]».

---

(١) انظر: أبحاث في التصوف ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات د. عبد الحليم محمود (ص١٥٣)، ط-الثانية، ١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني، بيروت. وانظر في تعريف التصوف في اللغة واشتقاق هذه الكلمة: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان(١٢٩-١٣٠)، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي(٢٩) تحقيق محمود أمين النواوي، ط، الثانية، ١٩٨٠م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، والمقدمة لابن خلدون(٤٦٧)، ومجموع الفتاوى (١١/ ١٦-١٩٥).

(٢) هو بشر بن عبد الرحمن بن عطاء المشهور بالحافي، كان من العلماء العباد والزهاد المشهورين، مات سنة٢٢٧هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٤٦٩).

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر الكلاباذي ص(٢٨).

(٤) هو سهل بن عبد الله التستري أبو محمد الصوفي الزاهد، له مقامات وأحوال وله كلمات مشهورة في الزهد والمحاسبة، انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣٣٠).

(٥) المرجع السابق (٣٤)، والمدر: هو الطين اليابس.

(٦) هو أبو علي الروذباري، قيل اسمه أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور من كبار مشايخ الصوفية، توفي عام٣٢٢هـ، انظر: سيرأعلام النبلاء (١٤/ ٥٣٥).

(٧) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٤٩).

(٨) هو أبو بكر الشبلي البغدادي، اسمه دلف بن جحدر، أصله من الشبلية، من كبار المتصوفة، مات سنة٣٣٤هـ ببغداد، وقد جاوز ثمانين عاماً، انظر: سير أعلام النبلاء(١١/ ٥٣٢).

(٩) الرسالة القشيرية (٢٨٢)، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد، ط-الثانية، ١٤١٦هـ، دار الخير، بيروت.

٢- مفهوم الولي عند الصوفية:

لقد قام التصوف على أساس (الولاية والولي)، حتى قال الهجويري[١] وهو أحد أئمة المتصوفة: «اعلم أن قاعدة وأساس التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها»[٢].

وقد عرّف أبو القاسم القشيري[٣] الولي بأنه: «فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، أو فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، فلا يُخلق له الخذلان الذي هو القدرة على العصيان» -إلى أن قال-: «وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً، فمن شرط الولي أن يكون محفوظاً كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً»[٤].

و يفهم من كلام القشيري المتقدم اشتراط العصمة في الولي، فمن وقع في خطيئة أو معصية فلا يكون ولياً، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة كما تقدم في ذكر مذهبهم، قال شيخ الإسلام: «وليس من شرط ولي الله أن يكون معصوماً لا يغلط ولايخطىء، بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين»[٥].

وقد قسّم أبو حامد الغزالي الولاية إلى أربع مراتب:

---

(١) هو علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري الحسيني، من المعاصرين لأبي القاسم القشيري من كبار الصوفية، انظر: هدية العارفين (١/ ٦٩١)، ومقدمة كتابه كشف المحجوب ص (٣٩).

(٢) كشف المحجوب للهجويري (٢/ ٤٤٢) تحقيق د. إسعاد قنديل، ط-١٩٨٠، دار النهضة العربية، بيروت.

(٣) هو الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي الصوفي المفسّر صاحب الرسالة، مات سنة ٤٦٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٢٧).

(٤) الرسالة القشيرية (٣٥٩).

(٥) انظر: الفرقان لابن تيمية (١٤٤) تحقيق، د/ اليحيى.

الرتبة العليا للأنبياء عليهم السلام، ويليهم الأولياء، ثم العلماء الراسخين في العلم، ثم الصالحين[1].

ونلحظ في هذا التقسيم أن أبا حامد قد قدّم الأولياء -وهم العارفون- على الراسخين في العلم الذين أثنى الله عليهم بقوله: ﴿**شهد الله أنه لاإله إلاهو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط**﴾[آل عمران: ١٨]، ولاشك أن هذا غلط عظيم وضلال مبين. والسبب في ذلك: أن العلم وطلبه ليس مرغوباً لدى الداعين إلى التصوف، حتى أنهم ذمّوه وجعلوه عائقاً عن سلوك طريق القوم.

ويصف السهروردي[2] الأولياء بأنهم: «أجساد أرضية بقلوب سماوية وأشباح فرشية بأرواح عرشية، لأرواحهم حول العرش تطواف»[3].

وأول من طبق اصطلاح الولاية على أصول التصوف هو الحكيم الترمذي[4]. إذ أن مذهبه كله قائم على الولاية، وقد جعل الولاية حظاً يختصه الله ويصطفيه لمن يشاء لولايته، كما اصطفى من شاء لنبوته.

فهو يقول: «الولي من كتب الله له الولاية وجعل له حظاً، فبحظه من الله تعالى بقدر أن يتولاه، كما أن النبوة لمن كتب له النبوة وجعل له حظا، فبحظه من الله تعالى قامت له النبوة... فالمغبوط من تقترب درجته من درجة الأنبياء علواً وارتفاعاً، مثل أويس القرني وأشباهه،

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٥٣-٣٩).

(٢) هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، اتهم بانحلال العقيدة والتعطيل، كفره علماء عصره وكتبوا إلى صلاح الدين بقتله، فقتله سنة ٥٦٧، وهو من أصحاب التصوف الإشراقي، انظر: وفيات الأعيان (٦/ ٢٦٨)، وشذرات الذهب (٤/ ٢٩٠).

(٣) عوارف المعارف للسهروردي (٤٢) محلق بالجزء الخامس من كتاب إحياء علوم الدين، ط، دار المعرفة، بيروت.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذي من كبار المتصوفة عاش نحواً من ثمانين سنة، انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٣٩)، والرسالة للقشيري (٤٠٠).

وهذه صفة الظاهر لا صفة الباطن، وقد يكون من الأولياء من هو أرفع درجة!! وذاك عبد قد وليَ الله استعماله فهو في قبضته يتقلب، به ينطق وبه ينظر، وجعله إمام خلقه وصاحب لواء الأولياء وأمان أهل الأرض، ومنظر أهل السماء وريحانة الجنان وخاصة الله وموضع نظره ومعدن سره، وسوط الله في أرضه يؤدب به خلقه ويحيي القلوب الميتة برؤيته، وأمين صحيفة الأولياء وقائدهم»[1].

وقد تطورت هذه النظرية فيما بعد على يد بعض فلاسفة المتصوفة كابن عربي[2] وابن سبعين[3]، ويعتبر ابن عربي (الولاية) أساس المرتبة الروحية كلها، فكل رسول ولي وكل نبي ولي، وأخص صفات الولي أياً كان (المعرفة): أي العلم الباطن الذي يُلْقى في القلب ولا يُكتسب بالعقل.

والنبوة والرسالة -عند ابن عربي- تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان، أما الولاية فلا تنقطع أبداً لأن المعرفة الكاملة بالله لا تنقطع ولاتحد بزمان أو مكان، ولا تتوقف على أي عامل عرضي.

ويرى أيضاً: أن العلم الشرعي يُوحى به إلى الرسول عن طريق الملك، أما العلم الباطن عند الولي سواءً كان رسولاً أو نبياً أو محض ولي

---

(١) نوادر الأصول، لأبي عبد الله محمد الحكيم الترمذي (١٥٧-١٥٨) باختصار، دار صادر- بيروت.

(٢) هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي من القائلين بالوحدة خصوصاً في كتابه «الفصوص»، واختلف الناس في تفسير عباراته. وقد كفّره طائفة من العلماء وتوقف آخرون في أمره، مات بدمشق سنة ٦٣٨هـ. انظر: البداية والنهاية (١٣/ ١٥١)، وفوات الوفيات (٣/ ٤٣٥)، وميزان الاعتدال (٣/ ٦٥٩).

(٣) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين، ولد بالأندلس ونشأ بها، ثم طرد منها لأقواله الشاذة، وذهب إلى المغرب ثم طرد منها واتجه إلى مصر وفيها أعلن وحدة الوجود، ثم طرد منها بأمر علمائها وعلى رأسهم قطب الدين القسطلاني. مات ابن سبعين منتحراً بقطع شرايين يده وذلك في مكة سنة ٦٦٨هـ، انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢٦١)، وفوات الوفيات (١/ ٢٤٧)، وابن سبعين وفلسفته للدكتور أبو الوفاء التفتازاني، ط-دار الكتاب اللبناني.

فهو إرث يرثه من منبع الفيض الروحي جميعه: روح محمد أو الحقيقة المحمدية، وخاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذي يأخذ علمه مباشرة عن الحقيقة المحمدية القديمة»[1]. ويفهم من هذا النص أن ابن عربي يفضل خاتم الأولياء على الرسل؛ وذلك لأن الولاية من وجهة نظره أساس المرتبة الروحية ولا تنقطع، أما الرسالة والنبوة فهي تنقطع لأنها تحد بالزمان والمكان، ومن وجهة أخرى فإنه يرى أن العلم يصل إلى الرسول عن طريق الملك، أما العلم الباطن عند الولي فهو إرث يرثه خاتم الأولياء الذي يأخذ علمه مباشرة عن روح محمد.

يقول ابن تيمية: «لم يتكلم أحد من المشايخ المتقدمين بخاتم الأولياء إلا محمد بن الحكيم الترمذي، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء، ومنهم من يدعي أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع أنبياء الله تعالى وأوليائه كما يقال لمن قال: فخرَّ عليهم السقف من تحتهم، لا عقل ولا قرآن»[2].

يقول العلامة ابن القيم رحمه الله: «وزادت الاتحادية أتباع محمد بن عربي: أن الولي أعلى درجة من الرسول؛ لأنه -أي الولي- يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي إلى الرسول، فهو أعلى منه بدرجتين»[3].

٣- موقف ابن أبي العز من ابن عربي في القول بخاتم الأولياء وتفضيله على الأنبياء:

أنكر ابن أبي العز ما يزعمه ابن عربي من القول بخاتم الأولياء وتفضيله على النبي، وأوضح أن هذا القول: قلبٌ للشريعة وهدم لها.

---

(١) بتصرف من فصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي (٢٤-٢٥)، تعليق أبو العلا عفيفي- ١٩٤٦/ ١٣٦٥هـ، دار الكتب العربية، بيروت.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٩٠-١٩٣) ت/ د، اليحيى باختصار يسير.

(٣) إغاثة اللهفان (٢/ ٣٦٣) تحقيق. محمد عفيفي.

فإن النبـوة أخصُّ من الـولاية، والرسـالة أخصّ من النبـوة، فكيف تكون الولاية أفضل منهما، وإنما هم سادات الأولياء عليهم السلام.

وبيّن أن الحامل لهم على ذلك هو الجهل بالأمر والنهي الشرعي والكِبْر الذي في صدورهم ﴿إن في صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه﴾ [غافر: ٥٦] و حالهم تشبه حال من قالوا: ﴿لن نؤمن حتى نُؤتى مثل ماأوتي رسل الله﴾ [الأنعام: ١٢٤]، ونقل نصاً من فصوص ابن عربي يقول فيه: «ولما مثّل النبيُ النبوة بالحائط من اللّبن، فرآها قد كملت إلا موضع لبنة، فكان هو ﷺ موضع اللبنة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، ويرى نفسه في الحائط موضع لبنتين، ويرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكمل الحائط، والسبب الموجب لكونه يراها لبنتين: أن الحائط لبنةٌ من فضة ولبنة من ذهب، واللبنة الفضة هي ظاهر ما يتبعه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السرّ ما هو في الصورة الظاهرة متبع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن! فإنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يُوحي إليه الرسول»[(١)].

وقد انتقد ابن أبي العز ابن عربي في كلامه المتقدم بل حكم بكفره، وقال معلقاً على كلام ابن عربي المتقدم: «لكن ابن عربي وأمثاله منافقون زنادقة، اتحادية في الدرك الأسفل من النار»، إلى أن قال: «فمن أكفر ممن ضرب لنفسه المثل بلبنة ذهب، وللرسول المثل بلبنة فضة، فيجعل نفسه أعلى وأفضل من الرسول؟!»[(٢)].

وعلى كل حال فهذه المقولات المنسوبة إلى ابن عربي وأمثاله والموجودة في كتبهم مقولات كفرية تنطوي على زندقة وإلحاد ودعوى علم الغيب كما قال ابن أبي العز رحمه الله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية

(١) انظر: الفصوص (٢٧)، والشرح (٢/ ٧٤٤)، ودرء التعارض (١٠/ ١٠٥).
(٢) الشرح (٢/ ٧٤٥).

رحمه الله: «ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام: فإنه كفر باطناً وظاهراً؛ وباطنه أقبح من ظاهره. وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد، وهم يسمّون أنفسهم المحققين - إلى أن قال - ولا يتصور أن يثني على هؤلاء إلا كافر ملحد، أو جاهل ضال»[1].

ويمكن أن نتوجه إلى نظرية ابن عربي ومن وافقه بالنقد الآتي:

١- أن إجماع الأمة منعقد على أن الأنبياء والرسل عليهم السلام أفضل من الأولياء، وقولكم هذا باطل لمخالفته الإجماع المستند إلى النصوص الكثيرة في هذا الباب.

٢- أن القول بخاتم الأولياء لا أصل له، ولا يوجد عند سلف الأمة ولا خلفها ولا أئمتها، ولا ذكر له في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ.

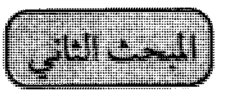
٣- أن هذه المرتبة -مرتبة خاتم الأولياء- ليس عليها اتفاق بين معاشر الصوفية أنفسهم؛ فكل منهم يدعيها لنفسه أو لشيخه، وقد ادعاها غير واحد، مما يبين أنه ليس لها ضابط صحيح بل هي أمر مبتدع في الدين، وكل بدعة ضلالة[2].

٤- أن هذه المقولة قد حدثت على أيدي أناس بان للناس معاداتهم لله ولدينه ولرسوله، وبعضهم قد ظهر كفره واشتهر، وهؤلاء هم أبعد الناس عن ولاية الله ومعرفتها علماً وحالاً، فكلامهم فيها مردود عليهم، وكما قيل: فاقد الشيء لا يعطيه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٦٤-٣٦٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢١-٢٢٤).



إثباته لكرامات الأولياء

أولاً: تعريف الكرامة في اللغة والاصطلاح.

تعريفها في اللغة:

قال في القاموس: «الكَرَم: ضد اللؤم، وأكرمه كرّمه عظمه ونزّهه، والكريم: الصفوح، ورجل مكْرام: مكرم الناس»[1].

وقال في مختار الصّحاح: «الكَرَم -بفتحتين- ضد اللؤم، وقد كَرُمَ -بالضم- كَرَماً فهو كريم، قال الأخفش: وقرأ بعضهم: **﴿ومن يهن الله فماله من مكرَم﴾** بفتح الراء- أي من إكرام، وهو مصدر كالمخْرَج والمدخل. والتكريم والإكرام بمعنىً، والاسم منه الكرامة»[2].

مما تقدم يظهر لنا أن الكرامة ضد الإهانة، وهو واضح جلي في الآية.

تعريف الكرامة في الاصطلاح:

الكرامة عند المتكلمين وأهل الأصول هي: الأمر الخارق للعادة على يد عبد صالح، غير مدّع النبوة، وغير مقرونة بالتحدي[3].

والفرق بينها وبين المعجزة من وجوه:

<u>الأول:</u> أن المعجزة تظهر على يد مدَّعي النبوة، أما الكرامة فلا تصاحبها دعوى النبوة.

<u>الثاني:</u> أن المعجزة مقرونة بالتحدي، بخلاف الكرامة فإنها غير

(١) القاموس المحيط(١٤٨٩).

(٢) مختار الصحاح (٥٦٨).

(٣) انظر: المواقف للأيجي(٣٧٠)، والتعريفات للجرجاني (١٢٣)، والإرشاد للجويني(٢٦٦)، ولوامع الأنوار(٢/ ٣٩٢).

مقرونة بالتحدي.

ولكن هذا الفرق قد اعتُرِض عليه بأن كثيراً من معجزات النبي ﷺ لم تكن مقرونة بالتحدي، كخَروج الماء بين أصابعه وإخباره عن علامات الساعة وماسيكون في أمته بعده.

ويمكن أن يجاب: بأنها ليس فيها معنى التحدي صراحة ولكنها مضمَّنةً معناه، وتظهر واضحة في حالة ما لو شكك مشكك في صدقه ﷺ. كذلك هذا التعريف فيه تحديد الكرامة بالأمر الخارق للعادة، مع أننا نعلم أن أعظم كرامة ينالها المؤمن هي استقامته على دين الله وثباته عليه حتى الممات، فاتباع السنة والمداومة على العبادة مع الإخلاص هو أعظم أنواع الكرامات.

وقد اشترط العلماء في الكرامة ألا تؤدي إلى رفع أصل من أصول الدين، قال أبو إسحاق الشاطبي[1] في الموافقات: «لا يصح أن تراعى -أي الكرامة- وتعتبر إلا بشرطين:

الأول: أن لا تخرم حكماً شرعياً.

الثاني: أن لا تخرم قاعدة دينية.

فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً، ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان»[2].

ثانياً: رأي ابن أبي العز في كرامات الأولياء.

يثبت ابن أبي العز رحمه الله كرامات الأولياء ويسميها (بالأمر الخارق للعادة)، إلا أنه يوافق غيره من العلماء في تخصيص ما يحصل للأنبياء باسم المعجزة وما يحصل للأولياء بالكرامة، من أجل التفريق

---

(١) هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي صاحب الموافقات والاعتصام وغيرها، مات سنة ٧٩٠هـ، انظر: الفكر السامي للحجوي (٢/ ٢٤٨).

(٢) الموافقات للشاطبي (٢/ ٢٦٦) علّق عليه، عبد الله دراز ومحمد دراز، دار المعرفة، بيروت.

وعدم اللبس[1]. وهذا الذي قرره ابن أبي العز هو الذي عليه أهل السنة والجماعة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن أصول أهل السنة التصديق بكرامات الأولياء وما يجري على أيديهم من خوارق العادات من أنواع العلوم والمكاشفات وأنواع القدرة والتأثيرات، والمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، وسائر فرق الأمة وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة»[2].

فهم يثبتون كرامات الأولياء، مستدلين على ذلك بالقرآن الكريم والسنة الصحيحة عن النبي ﷺ، فمما ذكر في القرآن الكريم من كرامات الصالحين:

١- قوله تعالى عن مريم: ﴿**كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب**﴾ [آل عمران: ٣٧].

٢- وكإكرام الله للعبد الصالح وحفظ ماله لولديه بعد وفاته، قال تعالى: ﴿**وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك**﴾ [الكهف: ٨٢].

٣- وكقوله تعالى: ﴿**إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا**﴾ [التوبة: ٤٠]، فهذه كرامة في حق أبي بكر الصديق رضي الله عنه[3].

وقد ثبت في السيرة الكثير من الكرامات للصحابة رضوان الله

---

(١) انظر: الشرح (٢/ ٧٤٦-٧٤٧).

(٢) شرح العقيدة الواسطية للعلامة محمد خليل هراس (٢٥٢-٢٥٥)، بعناية علوي عبد القادر السقاف، ط-الثانية ١٤١٤هـ، دار الهجرة- الثقبة.

(٣) انظر: صحيح البخاري كتاب فضائل الصحابة- باب مناقب المهاجرين وفضلهم- حديث(٣٦٥٣).

عليهم وكذا التابعين ومن بعدهم، فمن ذلك:

١- ما ثبت في صحيح مسلم في قصة أضياف أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وفيه: «. . . وايم الله -الكلام لمحمد بن أبي بكر- ما كنا نأخذ لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها حتى شبعوا، وصارت -الصفحة- أكثر مما كانت قبل ذلك، فنظر إليها أبو بكر فقال لامرأته: ما هذا؟ قالت: لهي الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرات. . .»[1]. وفي الحديث كرامة لأبي بكر رضي الله عنه، وذلك بتكثير الطعام له ولضيوفه.

٢- ومن ذلك ما ثبت في قصة الرجل الذي شكى سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب وزعم أنه لا يحسن الصلاة ولا يسير بالسرية، ولا يقسم بالسوية ولا يعدل في الرعية. فعزله عمر عن الكوفة وولَّى مكانه عماراً رضي الله عنه، فقال سعد: «أما والله لأدعونّ عليه بثلاث: اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً، قام رياءً وسمعة، فأطل عمره وأطل فقره، وعرّضه للفتن»، وكان هذا الرجل بعد يقول عن نفسه: «شيخ كبير مفتون أصابتني دعوة سعد»، متفق عليه[2].

٣- ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن أنس: «أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ خرجا من عند النبي ﷺ في ليلة مظلمة ومعهما مثل المصباحين بين أيديهما، فلما افترقا، صار مع كل واحد منهما حتى أتى أهله»[3]، والرجلان هما: أسيد بن حضير، وعباد بن بشر: رضي الله عنهما.

وكرامات الصحابة رضي الله عنهم كثيرة جداً وكذا التابعين ومن بعدهم[4].

---

(١) مسلم- كتاب الأشربة - باب إكرام الضيف- (٢٠٥٧).

(٢) البخاري- كتاب الأذان- باب وجوب القراءة للإمام- (٧٥٥)، ومسلم- كتاب الصلاة- باب القراءة في الظهر والعصر- (٤٥٣).

(٣) أخرجه البخاري- في المناقب- باب منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشر.

(٤) انظر في ذلك: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٣٠٠-٣٢٠)، تحقيق: الدكتور اليحيى

ثالثاً : موقف ابن أبي العز من المنكرين لكرامات الأولياء .

أنكر المعتزلة كرامات الأولياء ، محتجين بأن ذلك يؤدي إلى التشكيك في أمر النبوة ، والاشتباه بين الكرامة والمعجزة ، فلا يبقى حينئذ ما يتميز به النبي عن غيره . قال القاضي عبد الجبار : «فلا كرامة لولي أو صحابي»[(١)] .

وقال البغدادي : «وأنكرت القدرية كرامات الأولياء لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة ، فأنكروا ماحُرموه بشؤم بدعتهم وظنوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح في دلالة المَعجزة على النبوة»[(٢)] .

ويقول الآمدي : «ذهبت المعتزلة وبعض الأصحاب -من الأشعرية- إلى منع جواز ذلك -أي وقوع الكرامة- على يدي من ليس بنبي ، وقالوا : لو جاز ظهور مثل ذلك على من ليس بنبي أفضى ذلك إلى تكذيب النبي ، وألاّ نعرف النبي من غيره»[(٣)] .

وقد ناقش ابن أبي العز المعتزلة في قولهم هذا وبيّن أنه لا يصح ، وذلك أن أهل السنة يذكرون فروقاً بين المعجزة والكرامة وهي فروق واضحة دلّ عليها الشرع والحسّ ، فلا يمكن أن تشتبه المعجزة التي للنبي بالكرامة التي للولي ؛ وذلك أن الولي لا يدعي النبوة ، بخلاف النبي ، ثم إن الحس يشهد بحصول الكرامات لغير الأنبياء وقد دل على ذلك الكتاب والسنة -كما تقدم- فقولكم هذا مخالف للحس والشرع .

قال رحمه الله : «وقول المعتزلة في إنكار الكرامات ظاهر البطلان ، فإنه بمنزلة إنكار المحسوسات . وقولهم : لو صحت لاشتبهت بالمعجزة؟! إنما يصح إذا كان الولي يأتي بالخارق ، ويدعي النبوة وهذا لا يقع ، ولو

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد(١٥/ ٤١٤) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (١٧٥) ، وانظر : الإرشاد (٢٦٧-٢٦٨) ، والنبوات (١٠٢) .

(٣) غاية المرام في علم الكلام (٣٣٤) .

ادعى النبوة لم يكن ولياً، بل كان متنبئاً كذاباً. . . »[1].

فالمعجزة عند ابن أبي العز لا يمكن أن تشتبه بالكرامة، لكون المعجزة تقع على وفق دعوى النبي وتصديق لمقالته.

«ثم إن دلالة المعجزة ليست مقصورة على النبوة. وإنما هي دلالة الصدق، فتارة تدل على الصدق في النبوة، وتارة تدل على الإخلاص والصدق في الحال، وعلى أنه لا رياء فيهما -في حق غير الأنبياء-، فإن قيل: أجيزوا على هذا القياس ظهورها على الفاسق للدلالة على صدقه في بعض ما يصدق فيه؟

قيل: إن أظهر الله له علامة تدل صدقه وبراءة ساحته مما يقذف به جاز ذلك، وسمّيناها حينئذ مغوثة أومعونة، فالمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء، والمغوثاتّ والمعونات لسائر العباد»[2].

---

(1) الشرح (٢/ ٧٥٢-٧٥٣) باختصار.

(2) انظر: أصول الدين (١٧٥)، وغاية المرام للآمدي (٣٣٦).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فأشكر الله على ما وفق إليه من إتمام هذا البحث وعلى ما يسّر سبحانه من دراسة لهذا الكتاب الكبير في حجمه الكبير في فائدته العلمية والتربوية، فكانت هذه الدراسة سبباً في اطلاعي على كثير من المصادر والمراجع في علم العقيدة وفي العلوم الأخرى المساعدة، كما ازددت معرفة بواقع المسلمين العقدي ومدى اختلافهم، وإن القارىء لشرح الطحاوية لابن أبي العز، ليدرك سعة اطلاع المؤلف رحمه الله ومعرفته القوية بالكتاب والسنة، وقدرته على إقامة الحجج والبراهين من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومعرفته بأقوال الناس ومذاهبهم في العقائد.

ويمكن إيجاز أهمّ ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث فيما يلي:

١- أن كتاب شرح العقيدة الطحاوية يُعدُّ كتاب تربية وتعليم، فهو مشتمل على خلاصة مفيدة لمعتقد السلف، مدعّمة بالأدلة من الكتاب والسّنة وآثار الصحابة رضي الله عنهم، ولا شك أن هذا هو العلم النافع الذي يثمر العمل الصالح.

٢- أن ابن أبي العز رحمه الله قد أدرك خطورة علم الكلام، فلذا حذّر منه في مقدمة شرحه ثم نقل تراجع أساطين المتكلمين عن المنهج الكلامي وندمهم على الاشتغال به.

٣- يرى ابن أبي العز إثبات العقائد بخبر الواحد، كما هو مذهب السلف.

٤- يرفض ابن أبي العز الدعوى الذائعة بين المتكلمين والتي تقرر تعارض النقل مع العقل، وبيّن أنه لا تعارض بين نقل صحيح وعقل صريح.

٥- تركيز ابن أبي العز على توحيد الألوهية وأنه المقصد الأعظم من إرسال الرسل وإنزال الكتب.

٦- إثبات ابن أبي العز الأسماء والصفات من غير تحريف ولاتعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، على حد قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [الشورى: ١١]. فالإثبات بلا تمثيل، والتنزيه بلا تعطيل، كما هو مذهب السلف.

٧- إن الله خالق العباد وأفعالهم، وللعبد قدرة واختيار على فعله بها يستحق الثواب والعقاب.

٨- موافقة ابن أبي العز للسلف في مسائل الإيمان خلافاً لما ذكره البعض من أنه قد ألان القول مع المرجئة في بعض مسائل الإيمان، كمسألة زيادة الإيمان ونقصانه.

٩- تأثر ابن أبي العز بشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم، واعتماده لمؤلفاتهما كمصدر أساسي لشرح العقيدة الطحاوية، وإن لم يُشر إلى ذلك.

١٠- كما اشتمل هذا الشرح على المسائل الكبار في الاعتقاد، فهو كذلك مشتمل على عدد كبير من دقيق المسائل الاعتقادية.

١١- يكثر الاستطراد في كلام الشارح؛ ولكنه استطراد لا يخلو من فائدة، وإن كان لا يتوقف عليه فهم المسألة التي يتكلم بشأنها.

١٢- أن السلف الصالح قد حصّلوا الهدى واليقين في المطالب الاعتقادية، وذلك لاعتمادهم على كتاب الله الذي ﴿**لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد**﴾ [فصلت: ٤٢]، ولاعتمادهم على سنة رسول الله ﷺ، فلا نصر ولا فلاح ولا سعادة للأمة أفراداً وجماعات ودولاً إلا بالاعتصام بهذين الأصلين العظيمين، وتحكيمهما في كل شأن من الشئون.

والله أعلم، وصلَّى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

-هود-

-يوسف-

-الرعد-

الصفحة

الصفحة

الصفحة

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية

الاسم		الصفحة
٣٩	عبد الله بن هارون الرشيد (المأمون)	٢٦١
٤٠	عبد الملك بن عبد الله (أبو المعالي الجويني)	٨٥
٤١	عبد الملك بن مروان بن الحكم	٥
٤٢	عبهلة بن كعب بن عوف (الأسود العنسي)	٣٥٤
٤٣	عبيد الله بن سعيد (أبو نصرالسجزي)	٢١٥
٤٤	عثمان بن سعيد بن خالد (الدارمي)	٢٩٤
٤٥	علي بن أبي محمد (أبو الحسن الآمدي)	٨٦
٤٦	علي بن أيبك الصفدي	٣٧
٤٧	علي بن عثمان الهجويري	٤٣٤
٤٨	علي بن عقيل بن محمد (أبو الوفاء ابن عقيل)	٢٧٥
٤٩	علي بن المبارك أبو الحسن (اللحياني)	٣٠٧
٥٠	علي بن محمد بن حبيب الماوردي	٤١٢
٥١	علي بن محمد بن الحسين البزدوي الحنفي	٢٣٧
٥٢	علي بن محمد (الجرجاني)	١٥٢
٥٣	عمرو بن عبيد البصري	٢٦١
٥٤	محمد بن أحمد (ابن رشد الحفيد)	٨٦
٥٥	محمد بن أحمد بن سهل السرخسي الحنفي	٢٣٧
٥٦	محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي	١٤٦
٥٧	محمد بن إسحاق (ابن منده)	١٠٥

الاسم	الصفحة
٥٨ محمد بن إسحاق ابن خزيمة	٢١٤
٥٩ محمد بن الحسن بن محمد أبو جعفر الهمداني	٢٩٢
٥٠ محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني	١١٢
٥١ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني	٨٥
٥٢ محمد بن علي الطائي (ابن عربي)	٤٣٦
٥٣ محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي	٤٣٥
٥٤ محمد بن علي أبو الحسين البصري	٢٥٣
٥٥ محمد بن عمر بن الحسن (الفخر الرازي)	٦٢
٥٦ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي	١٩٠
٥٧ محمد بن محمد بن علي العلقمي	٢٣
٥٨ محمد بن محمد بن محمد (أبو حامد الغزالي)	٨٣
٥٩ محمد بن ناماور بن عبدا لملك (الخونجي)	٨٦
٦٠ محمود بن سبكتكين	٢٣٦
٦١ محمود بن عمر بن محمد الزمخشري	٢٣٠
٦٢ مسيلمة الكذاب	٣٥٤
٦٣ المنصور سيف الدين قلاوون	٢٢
٦٤ منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني	١٦٤
٦٥ ميمون بن محمد المكحولي (أبو المعين النسفي)	٥١
٦٦ نعيم بن حماد الخزاعي	٢١٤

فهرس الفرق والملل والنحل
المترجم لهم في الحاشية

فهرس المصادر والمراجع

١- الإبانة، لابن بطة، تحقيق ودراسة: د. رضا بن نعمان معطي، ط-الثانية، ١٤١٥، دار الراية، الرياض.

٢- الإبانة، لابن بطة، تحقيق: د. رضا بن نعمان بن معطي، ط-١٤٠٤هـ، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

٣- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لأبي عبد الله بن بطة، تحقيق د. يوسف الوابل، ط-الأولى- ١٤١٥- دار الراية- الرياض.

٤- أبحاث في التصوف ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات د. عبد الحليم محمود، ط-الثانية، ١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٥- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، للدكتور بكر أبو زيد، ط-الأولى- ١٤١٧- دار العاصمة- الرياض.

٦- ابن سبعين وفلسفته، للدكتور أبو الوفاء التفتازاني، ط-دار الكتاب اللبناني.

٧- ابن القيم الجوزية عصره ومنهجه، د. عبد العظيم شرف الدين، مطبعة دار القومية العربية.

٨- اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ط، الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩- الأحكام السلطانية لأبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، ط-١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠- الأحكام السلطانية، للماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، ط- الأولى- ١٣٩٨هـ، الناشر: مكتبة عاطف.

١٢- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي ط، دارالمعرفة، بيروت.

١٣- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، للشيخ صالح الفوزان، ط، الثانية، ١٤١٢هـ، نشر دار الإفتاء، الرياض.

١٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة، للجويني، تحقيق: أسعد تميم ط-الأولى -١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت.

١٥- الأربعين في أصول الدين، ط-الأولى، ١٣٥٣، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

١٦- الإرشاد للجويني تحقيق، سعد تميم، ط-الأولى، ١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب

الثقافية- بيروت.
١٧- أساس التقديس، للرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط-١٤٠٦هـ، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٨- الاستقامة، لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط-الثانية، ١٤٠٩هـ، مكتبة السنة.
١٩- الإصابة، لابن حجر، تحقيق طه محمد الزيني، ط، الأولى، مكتبة ابن تيمية.
٢٠- أصول الدين، للبغدادي، ط-الثالثة- ١٤٠١هـ- مصورة عن الطبعة الأولى.
٢١- أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعلي الدين البخاري، طبعة دار الكتاب العربي- بيروت.
٢٢- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، للشنقيطي، ط ١٤٠٣هـ، طبعة الأمير أحمد بن عبدالعزيز.
٢٣- أضواء البيان، لمحمد الأمين الشنقيطي، ط، ١٤١٣هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٢٤- الإشارات والتنبيهات، لابن سيناء، قسم٣- ص٦٤، مطبعة الحلبي- القاهرة، تحقيق/ سليمان دنيا ١٩٤٧.
٢٥- الاعتصام للشاطبي، تحقيق د. مصطفى الندوي، ط-الأولى، ١٤١٦هـ، دار الخاني، الرياض.
٢٦- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، تحرير: علي سامي النشار، نشر دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ-بيروت.
٢٧- الأعلام، لخير الدين الزركلي ط-التاسعة، ١٩٩٠م، دار العلم للملايين، بيروت.
٢٨- إغاثة اللهفان، لابن القيم، تحقيق محمد عفيفي، ط، الأولى، ١٤٠٧هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٩- اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، تحقيق الدكتور ناصر العقل، ط-الثالثة، ١٤١٣هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
٣٠- إلجام العوام عن علم الكلام، للغزالي، تعليق: محمد المعتصم البغدادي، ط- الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣١- إنباء الغمر، للحافظ ابن حجر، ط-الثانية- ١٤٠٦هـ- دار الكتب العلمية- بيروت.

٣٢- الأنساب، للسمعاني، ط، الثانية، ١٤٠٠هـ، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت.
٣٣- الإنصاف، للباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط-الثالثة، ١٤١٣هـ، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.
٣٤- الأهواء والفرق والبدع، النشأة والأسباب، تأليف: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، ط-الثانية، ١٤١٧هـ، دار الوطن- الرياض.
٣٥- أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، للحافظ ابن رجب الحنبلي، تحقيق بشير عيون، ط-الثانية، ١٤١٢هـ- دار البيان، دمشق.
٣٦- إيضاح الدلالة في عموم الرسالة، لابن تيمية، نشر مكتبة الرياض الحديثة.
٣٧- الإيمان بالقضاء والقدر، محمد الحمد ط-الثالثة -١٤١٦هـ-دار الوطن -الرياض.
٣٨- الإيمان، لابن منده، تحقيق: د. علي الفقيهي، ط، الثالثة، ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٩- الإيمان، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق ناصر الدين الألباني، ط، الثانية، ١٤٠٥، دار الأرقم، الكويت.
٤٠- الإيمان، لابن تيمية ط-الثالثة- ١٤٠٨هـ- المكتب الإسلامي، بيروت.
٤١- الأيوبيين والمماليك في مصر والشام، د. سعيد عاشور ط-الثانية، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية.
٤٢- بدائع الفوائد، لابن القيم، الناشر: دار الكتاب العربي -بيروت.
٤٣- البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير، ط-السادسة- ١٤٠٦هـ، مكتبة المعارف، بيروت.
٤٤- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأبي الفضل السكسكي، تحقيق: د. بسام علي العموش، ط-الأولى١٤٠٨هـ، مكتبة المنار- الأردن.
٤٥- بصائر ذوي التمييز، للفيروزآبادي، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، المكتبة العلمية، بيروت.
٤٦- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي، ط-الأولى، ١٤٠٧هـ- دار الريان للتراث، القاهرة.
٤٧- تاريخ ابن قاضي شهبة، لتقي الدين أبي بكر بن أحمد بن قاضي شهبة الأسدي، تحقيق: الدكتور عدنان درويش.
٤٨- التاريخ الإسلامي، العهد المملوكي، محمود شاكر، ط-الأولى- المكتب

الإسلامي، بيروت.
٤٩- تاريخ الأمم والملوك، للطبري، تحقيق محمد إبراهيم أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت.
٥٠- تأويلات أهل السنة، للماتريدي، تحقيق: د. إبراهيم عوضين، والسيد عوضين- ط-١٣٩١هـ- مطابع الأهرام التجارية، القاهرة.
٥١- التبصرة في الدين، لأبي المظفر الإسفراييني، الناشر مكتبة الخانجي بمصر.
٥٢- تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، تحقيق: كلود سلامة، ط-الأولى، ١٩٩٣م- الناشر: المعهد العلمي الفرنسي بدمشق.
٥٣- التبصير في الدين، للإسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط-الأولى ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.
٥٤- تجريد التمهيد، لأبي عمرو يوسف بن عبدالبر، ١٣٥٠هـ مطبعة مكتبة القدس- القاهرة.
٥٥- التحذير من مختصرات الصابوني في التفسير، تأليف بكر أبو زيد، ط، الثانية، ١٤١٠هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
٥٦- تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية.
٥٧- التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، تحقيق محمود أمين النواوي، ط، الثانية، ١٩٨٠م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،
٥٨- تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن الفريوائي، ط-الأولى، ١٤٠٦هـ- مكتبة الدار، المدينة المنورة.
٥٩- تفسير الحافظ ابن كثير، دار التراث، القاهرة.
٦٠- تفسير البغوي، دار المعرفة، تحقيق، خالد العك ومروان سوار. ط-٢-١٤٠٧هـ
٦١- تفسير غريب القرآن، لابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت.
٦٢- التفسير الكبير، للرازي، ط- الثانية، دار الكتب العلمية، طهران.
٦٣- تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق صغير أحمد شاغف الباكستاني، ط، الأولى، ١٤١٦هـ، دار العاصمة، الرياض.
٦٤- تلخيص كتاب الاستغاثة لابن تيمية ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، نشر الدار العلمية، الهند.
٦٥- التمهيد، لابن عبد البر، ط، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، حققه جماعة

من العلماء. ومقالات الإسلاميين، تحقيق: ريتر، ط، الثالثة، ١٤٠٠هـ، نشر: دار فرانزشتايز بفيسبادن.
٦٦- التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية.
٦٧- التهذيب شرح الخبيصي وحواشيه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٥هـ، القاهرة.
٦٨- التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية، للشيخ عبد العزيز بن ناصر الرشيد، ط- الثانية، ١٤١٦هـ، دار الرشيد للنشر، الرياض.
٦٩- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين الملطي، تحقيق: يمان بن سعد الدين المياديني، ط، الأولى، ١٤١٤هـ، رمادي للنشر، الدمام.
٧٠- تهافت الفلاسفة، للغزالي، تحقيق سليمان دنيا ط، الرابعة، دار المعارف، مصر.
٧١- توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين، للشيخ مرعي بن يوسف الحنبلي، تحقيق خليل بن عثمان السبيعي، وهي رسالة في الأدلة على بقاء الجنة والنار، ط-الأولى، ١٤١١هـ.
٧٢- تيسير العزيز الحميد، لسليمان بن عبدالله آل الشيخ، ط، السابعة، ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٧٣- جامع البيان في تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، تحقيق أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف.
٧٤- جامع العلوم والحكم لابن رجب، الناشر: المؤسسة السعيدية، الرياض.
٧٥- الجواب الباهر لابن تيمية، تحقيق الشيخ سليمان الصنيع، ط-الرابعة، ١٤٠١هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.
٧٦- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، تحقيق الدكاترة: علي بن حسن، وعبدالعزيز العسكر، وحمدان الحمدان ط، الأولى، ١٤١٤، دار العاصمة، الرياض.
٧٧- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطبعة المدني ١٣٨٣- القاهرة. (طبعة أخرى).
٧٨- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، للقرشي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، دار العلوم، الرياض.
٧٩- الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، لإبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي، المعروف بابن دقماق، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور،

طبع ونشر جامعة أم القرى، بمكة المكرمة.
٨٠- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، حققه علي الشربجي وقاسم النوري، ط-الأولى، ١٤١٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٨١- الحركة الصليبية، د. سعيد عاشور ط-الثالثة، ١٩٧٦م، مكتبة الأنجلو المصرية.
٨٢- الحجة في بيان المحجة، لأبي القاسم الأصبهاني، تحقيق محمد ربيع المدخلي، ط-الأولى، ١٤١١هـ، دار الراية، الرياض.
٨٣- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة.
٨٤- الخطط للمقريزي، ط-دار صادر، بيروت.
٨٥- الدارس في تاريخ المدارس، لعبد القادر النعيمي الدمشقي، تحقيق جعفر الحسيني، المجمع العلمي العربي.
٨٦- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط-الأولى، ١٣٩٩هـ نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٨٧- دراسات في الفرق والعقائد، للدكتور عرفات عبدالحميد، ط-الأولى، ١٤٠٤هـ مؤسسة الرسالة- بيروت.
٨٨- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ ابن حجر، دار الجيل، بيروت.
٨٩- ذم التأويل لابن قدامة ضمن الرسائل الكمالية الناشر: مكتبة المعارف، الطائف.
٩٠- ذيل طبقات الحنابلة، للحافظ ابن رجب، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
٩١- ذيل مرآة الزمان، لليونيني ط-الأولى -١٣٧٤هـ، دائرة المعارف العثمانية- الهند.
٩٢- الرد على الجهمية، للدرامي تحقيق / بدر البدر، ط-الثانية- ١٤١٦هـ- دار ابن الأثير- الكريت.
٩٣- الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية ط- الثانية، ١٣٩٦هـ، إدارة ترجمان السنة، لاهور.
٩٤- رسالة الاتباع، لابن أبي العز، تحقيق: محمد عطا الله حنيف، والدكتور عاصم بن عبد الله القريوتي، ط- الثانية، ١٤٠٥هـ، المطابع النموذجية، عمّان، الأردن.

٩٥- رسالة أضحوية في أمر المعاد، لابن سيناء، تحقيق: سليمان دنيا، ط-الأولى، ١٣٦٨هـ، دار الفكر العربي، مصر.
٩٦- رسالة في الصفات الاختيارية، لابن تيمية ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط-الأولى ١٤٠٥هـ، مطبعة المدني، القاهرة.
٩٧- الرسالة، للشافعي وما بعدها، تحقيق وشرح أحمد شاكر.
٩٨- الرسالة الحموية ضمن مجموعة نفائس، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنة المحمدية.
٩٩- الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلي عبدالحميد، ط-الثانية، ١٤١٦هـ، دار الخير، بيروت.
١٠٠- رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، ط- الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٤م- المكتب الإسلامي- بيروت.
١٠١- الروح، لابن القيم، تحقيق/ د. بسام العموش، ط-الثانية، ١٤١٢هـ، دار ابن تيمية للنشر.
١٠٢- الروضة الندية شرح الواسطية، للشيخ زيد بن فياض، ط-الثالثة، ١٤١٤هـ دار الوطن، الرياض.
١٠٣- زاد المسير، لابن الجوزي، ط، الثالثة، المكتب الإسلامي.
١٠٤- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤط، ط-الثالثة والعشرون- ١٤٠٩- مؤسسة الرسالة.
١٠٥- السنة، لأبي بكر الخلال، تحقيق: د. عطية الزهراني، ط-الأولى، ١٤١٠هـ- دار الراية- الرياض.
١٠٦- السنة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق إسماعيل الأنصاري، ط-دار الإفتاء.
١٠٧- السنة، لأبي عاصم، تحقيق وتخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط، الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٠٨- السنة، لعبد الله ابن الإمام أحمد، تحقيق محمد سعيد القحطاني، ط، الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٠٩- سنن ابن ماجه، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، شركة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
١١٠- سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة الإسلامية، تركيا.
١١١- سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرين، ط، الأولى، ١٣٨٢، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

١١٢- سنن النسائي مع شرحه للسيوطي، ترقيم عبدالفتاح أبي غدة، ط، ١٤٠٩هـ، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.
١١٣- الشامل في أصول الدين، للجويني، تحقيق علي النشار وآخرين، ط-١٩٦٩م، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية.
١١٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، المكتبة التجارية، بيروت.
١١٥- شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، علّق عليه طه عبد الرؤوف سعد، ط-الأولى، ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
١١٦- شرح الأصفهانية، لابن تيمية، تحقيق الدكتور السعوي، منسوخ على الآلة الكاتبة (رسالة دكتوراه) مكتبة جامعة الإمام.
١١٧- شرح الأصفهانية، تحقيق حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
١١٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، لأبي القاسم اللالكائي، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، ط، الرابعة، ١٤١٦هـ، دار طيبة، الرياض.
١١٩- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط-الثالثة، ١٤١٦ - مكتبة وهبة- القاهرة.
١٢٠- شرح جوهرة التوحيد، للبيجوري، ط-الأولى- ١٤٠٣هـ- دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢١- شرح السنة، للبغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط، الأولى، ١٣٩٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٢٢- شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، تحقيق مروان الشعار، ط، الأولى، ١٤١٧هـ، دار النفائس، بيروت.
١٢٣- شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: عبدالفتاح بركة، ط-الأولى- ١٤٠٢هـ، دار القلم، الكويت.
١٢٤- شرح العقيدة الواسطية، للعلامة محمد خليل هراس، بعناية علوي عبد القادر السقاف، ط-الثانية ١٤١٤هـ، دار الهجرة- الثقبة.
١٢٥- شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين بعناية: سعد فواز الصميل، ط-الثانية، ١٤١٥هـ- دار ابن الجوزي- الدمام.
١٢٦- شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية الكستلي، طبع ونشر قريمي يوسف ضياء، ١٣٢٦هـ، دار سعادت، تركيا.
١٢٧- شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع مجموعة الحواشي البهية، ط، ١٣٢٩هـ، مطبعة كردستان العلمية، مصر.

١٢٨- شرح المقاصد للتفتازاني ط، الأولى، ١٤٠١هـ، دار المعارف النعمانية، لاهور، باكستان.
١٢٩- شرح المواقف، للجرجاني ط، الأولى، ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة بمصر.
١٣٠- شرح النووي على مسلم، ط، الأولى، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣١- الشريعة، للآجري، تحقيق: الوليد بن محمد سيف الناصر، ط-الأولى، ١٤١٧هـ، مؤسسة قرطبة للنشر- القاهرة.
١٣٢- شفاء العليل، لابن القيم، اعتنى به خالد عبد اللطيف السبع العلمي، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٣٣- الصِّحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
١٣٤- صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبدالباقي، وقصي محب الدين الخطيب، ط، الأولى، ١٤٠٠هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.
١٣٥- صحيح مسلم، بعناية محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، تركيا.
١٣٦- صريح السنة، للطبري، تحقيق بدر المعتوق، ط- الأولى، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.
١٣٧- الصفدية، لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.
١٣٨- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية، ت: علي الدخيل الله، ط-الأولى -١٤٠٨هـ -دار العاصمة- الرياض.
١٣٩- صون المنطق، لجلال الدين السيوطي، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية- بيروت.
١٤٠- طبقات الحفاظ، للسيوطي، تحقيق لجنة من العلماء، نشر دار الكتب العلمية، ط، الأولى، ١٤٠٣هـ، بيروت، لبنان.
١٤١- طبقات الحنابلة، للقاضي أبي يعلى بن الفراء، دار المعرفة، بيروت.
١٤٢- طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، تحقيق: الدكتور الحافظ عبد المنعم خان، دار الندوة الجديدة، بيروت.
١٤٣- طبقات الشافعية للسبكي أيضاً، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود طناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
١٤٤- العقل والنقل عند ابن رشد، د. محمد أمان الجامي، ضمن مجموع أضواء

على طريق الدعوة، ط-الثانية ١٣٩٩، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٤٥- عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان الصابوني، تحقيق: د. ناصر الجديع، ط-الأولى، ١٤١٥هـ، دار العاصمة- الرياض.
١٤٦- العقيدة الواسطية، لابن تيمية ط-١٤٠٢هـ، عكاظ للنشر والتوزيع.
١٤٧- عوارف المعارف، للسهروردي، ملحق بالجزء الخامس من كتاب إحياء علوم الدين- ط دار المعرفة- بيروت.
١٤٨- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، تحقيق الدكتور: حسن محمود عبداللطيف -ط-١٣٩١هـ- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة.
١٤٩- غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبدالعظيم الديب، ط-الأولى، ١٤٠٠هـ، دار الدعوة، الإسكندرية.
١٥٠- فتح الباري، لابن حجر، ط،الأولى، ١٤٠٧هـ، دار الريان للتراث، القاهرة.
١٥١- الفرق الإسلامية مدخل ودراسة للدكتور علي المغربي، ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، مكتبة وهبة- القاهرة.
١٥٢- فتح القدير للشوكاني ط-الحلبي -١٣٨٣، ط-الثانية- ١٣٨٣هـ- مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
١٥٣- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي، بدون بيانات.
١٥٤- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ت: د: عبدالرحمن اليحيى، ط-الأولى- ١٤١٤- دار طويق- الرياض.
١٥٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر وعبدالرحمن عميرة، ط-الأولى، ١٤٠٥هـ، دار الجيل، بيروت.
١٥٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ط، المثنى، بغداد.
١٥٧- فصوص الحكم، للشيخ محيي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي- ١٩٤٦/ ١٣٦٥هـ، دار الكتب العربية، بيروت.
١٥٨- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، دار إحياء السنة النبوية- ١٣٩٥هـ، مصر.
١٥٩- الفهرست، لابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، ط، الأولى، ١٤١٥هـ، دار الفتوى، بيروت.
١٦٠- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنوي، صحَّحه محمد بدر الدين النعماني، دار المعرفة، بيروت.

١٦١- القضاء والقدر، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ط-الأولى، ١٤١٤هـ، دار النشر الدولي، الرياض.
١٦٢- قواعد العقائد، للغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، ط-الثانية، ١٤٠٥هـ عالم الكتب، بيروت. وراجع فطرية المعرفة للدكتور أحمد سعد حمدان ط- الأولى- ١٤١٥هـ، دار طيبة الرياض.
١٦٣- قواعد المنهج السلفي، تأليف: مصطفى حلمي، ط-الثانية- ١٤٠٥هـ، دار الدعوة، الإسكندرية.
١٦٤- القول المفيد على كتاب التوحيد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، بعناية الدكتور سليمان أبا الخيل والدكتور خالد المشيقيح، ط-الأولى، ١٤١٥هـ دار العاصمة، الرياض.
١٦٥- القواعد المثلى، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، ط-الثالثة، ١٤٠٨هـ- دار عالم الكتب- الرياض.
١٦٦- القواعد الطيبات جمع، أشرف عبدالمقصود، ط،الأولى، ١٤١٦هـ، الناشر: مكتبة أضواء السلف، الرياض.
١٦٧- الكافية الشافية بشرح ابن مالك، نشر جامعة أم القرى.
١٦٨- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، دار صادر، ١٣٨٦، بيروت، والإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي، ط-الثالثة ١٩٦٨م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة.
١٦٩- الكشاف، لأبي القاسم الزمخشري، ط- دار المعرفة، بيروت.
١٧٠- كشف المحجوب، للهجويري، تحقيق د. إسعاد قنديل، ط-١٩٨٠، دار النهضة العربية، بيروت.
١٧١- الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ط-الثانية ١٩٦٤م، مكتبة الأنجلو المصرية.
١٧٢- كشف الظنون»، لحاجي خليفة، ط-دار الفكر- ١٤٠٢- بيروت.
١٧٣- لسان العرب، لأبي الفضل بن منظور، ط-الأولى- ١٤١٠هـ دار صادر- بيروت.
١٧٤- لسان الميزان، للحافظ ابن حجر، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ، حيدر آباد، الهند.
١٧٥- اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير الجزري، ط، ١٤٠٠هـ، دار صادر، بيروت.
١٧٦- اللمع، للأشعري، تحقيق حمودة غرابة، ط١٩٥٥م، مطبعة مصر.

١٧٧- لوامع الأنوار، للسفاريني، للعلامة محمد بن أحمد السفاريني، ط، الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٧٨- لمع الأدلة، للجويني، تحقيق، د. فوقية حسين، ط-الأولى، ١٣٨٥هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة.
١٧٩- الماتريدية دراسة وتقويماً، للدكتور أحمد الحربي، ط-الأولى ١٤١٣هـ - دار العاصمة- الرياض.
١٨٠- متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، تحقيق عدنان زرزور، ط، الأولى، ١٣٨٩هـ، مكتبة دار الفتح، دمشق.
١٨١- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين راجعه: طه عبدالرؤوف سعد.
١٨٢- مجموع الفتاوى وإيثار الحق، لابن أبي الوزير اليماني ط، الثانية، ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨٣- المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، للدكتور إبراهيم البريكان، ط-الثالثة، ١٤٠٥هـ، دار السنة للنشر، الخبر.
١٨٤- مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبد الرحمن بدوي- ط- الثانية- ١٤١٦هـ، دار العلم للملايين- بيروت.
١٨٥- مذكرة التوحيد، للشيخ عبد الرزاق عفيفي، ط، الأولى، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٨٦- مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، ط، ١٩٨٦م، دار المشرف، بيروت.
١٨٧- مجموع فتاوى ابن باز، جمع الدكتور محمد بن سعد الشويعر، ط-الثانية، ١٤٠٨هـ.
١٨٨- مختصر كتاب الانتصار لأهل الحديث ضمن كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي، تعليق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية- بيروت.
١٨٩- مسائل الإيمان، لأبي يعلى، تحقيق: سعود الخلف، ط-الأولى ١٤١٠هـ- دار العاصمة- الرياض.
١٩٠- المسامرة في شرح المسايرة، للكمال بن أبي شريف، ط- الثانية، ١٣٤٧هـ، مطبعة السعادة، مصر.
١٩١- المستصفى، للغزالي ط-الثانية، ١٤٠٣هـ- دار الكتب العلمية، بيروت- مصورة عن الطبعة الأولى ببولاق.
١٩٢- معارج القبول، للشيخ حافظ الحكمي، تحقيق عمر أبو عمر، ط-الثالثة، ١٤١٥هـ، دار ابن القيم، الدمام.

١٩٣- معالم الطريق إلى الله، تأليف محمود أبي الفيض المنوفي، ط-دار مصر.
١٩٤- معالم أصول الدين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة.
١٩٥- المعجم الوسيط، ط-دار الدعوة- ١٤١٠هـ- استانبول.
١٩٦- معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار إحياء التراث، بيروت.
١٩٧- معجم المؤلفين»، لرضا كحالة - ط، بيروت.
١٩٨- معيد النعم ومبيد النقم، لتاج الدين السبكي، تحقيق النجار وآخرين.
١٩٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المكتبة الثقافية، بيروت.
٢٠٠- مختار الصحاح، دار المعارف، القاهرة.
٢٠١- المختصر في أصول الدين-المنسوب لعبد الجبار الهمداني ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ط-دار الهلال.
٢٠٢- المسامرة في شرح المسايرة مع حاشية الشيخ زين الدين قاسم على المسايرة -ط الثانية- ١٣٤٧هـ، مطبعة السعادة.
٢٠٣- المسودة في أصول الفقه، لابن تيمية، تحقيق محيي الدين عبدالحميد- مطبعة المدني- القاهرة.
٢٠٤- مسند الإمام أحمد، دار إحياء التراث العربي.
٢٠٥- مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك، تحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي، ط-الأولى، ١٤٠٢هـ، دار الوعي، حلب.
٢٠٦- المطالب العالية، للفخر الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط-الأولى، ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٠٧- معارج القبول شرح سلم الوصول، للشيخ حافظ الحكمي، ط-الثانية، ١٤٠٥- دار ابن القيم، الرياض.
٢٠٨- المعتمد في أصول الدين، لأبي يعلى، تحقيق: وديع حداد، الناشر: دار المشرق، بيروت.
٢٠٩- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس تحقيق عبدالسلام هارون، ط-الأولى، ١٤١١هـ، دار الجيل، بيروت.
٢١٠- المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق أحمد الأهوائي وتوفيق الطويل وآخرين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
٢١٢- المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٢١٣- مقالات الإسلاميين، للأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد،

ط-الثانية، مكتبة النهضة- القاهرة- ١٩٦٩،
٢١٤- الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: أمير علي وعلي حسن فاعور، ط السادسة ١٤١٧هـ، دار اللمعرفة، بيروت.
٢١٥- المنار المنيف، لابن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالفتاح أبي غدة، ط-الثانية، ١٤٠٢هـ، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب.
٢١٦- مناقب الشافعي، للبيهقي، تحقيق السيد أحمد صقر، ط-الأولى، ١٣٩٠هـ، دار التراث، القاهرة.
٢١٧- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، ط، ١٣٨٥هـ، دار صادر، بيروت.
٢١٨- منهاج السنة لنبوية ط-مكتبة الرياض الحديثة.
٢١٩- المنتقى من منهاج الاعتدال، تأليف الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية.
٢٢٠- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان بن علي حسن، ط-الثالثة، ١٤١٥هـ، الناشر مكتبة الرشد، الرياض.
٢٢١- المنية والأمل، لأحمد بن يحيى المرتضى الزيدي ط، ١٣١٦هـ، حيدرآباد.
٢٢٢- منهاج السنة، طبعة بولاق (طبعة أخرى).
٢٢٣- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، لعثمان بن علي حسن ط-الثالثة ١٤١٥هـ- الناشر: مكتبة الرشد، الرياض.
٢٢٤- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ليوسف بن تغري بردي، تحقيق: د. محمد محمد أمين، ١٩٨٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب. وحسن المحاضرة.
٢٢٥- الموافقات للشاطبي، علّق عليه، عبد الله دراز ومحمد دراز، دار المعرفة، بيروت.
٢٢٦- الموضوعات، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، ط-الأولى، ١٣٨٦هـ، الناشر: المكتبة السلفية- المدينة المنورة.
٢٢٧- المواقف في علم الكلام، للأيجي، ط-دار الكتب العلمية.
٢٢٨- الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، تأليف: ناصر القفاري وناصر العقل، ط-الأولى- ١٤١٣هـ- دار الصميعي- الرياض.
٢٢٩- الموسوعة الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، ط، الثانية، ١٩٧٢م، دار الشعب، القاهرة.
٢٣٠- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود، ط-الأولى-

١٤١٥هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
٢٣١- موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، للدكتور الطبلاوي محمود سعد، ط-الأولى، ١٤٠٩هـ، مطبعة الأمانة، مصر.
٢٣٢- النبوات لابن تيمية ط-الأولى، ١٣٤٦هـ، المطبعية المنيرية، مصر.
٢٣٣- النجوم الزاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي، دار الكتب المصرية، الناشر: الهيئة العامة المصرية.
٢٣٤- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد الراضي ط-الثانية، ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت٤١٢.
٢٣٥- نقض تأسيس الجهمية، تحقيق محمد بن عبدالرحمن القاسم، الناشر: مؤسسة قرطبة.
٢٣٦- النهاية في الفتن والملاحم، للحافظ ابن كثير، تحقيق: طه الزيني، ط-الأولى، دار الكتب الحديثة، مصر.
٢٣٧- نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني حرره وصحّحه ألفرد جيوم.
٢٣٨- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين ابن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية- بيروت.
٢٣٩- نوادر الأصول، لأبي عبد الله محمد الحكيم الترمذي، دار صادر- بيروت.
٢٤٠- نواقض الإيمان القولية والعملية، للدكتور عبدالعزيز آل عبداللطيف، ط-الثانية- ١٤١٥هـ، دار الوطن، الرياض.
٢٤١- النور اللامع والبرهان الساطع، شرح عقائد أهل السنة والجماعة للناصري (مخطوط) في المكتبة السليمانية، برقم(٢٩٧٣) تركيا- عن أصول الدين عند أبي حنيفة للدكتور محمد الخميّس.
٢٤٢- نونية ابن القيم مع شرحها، لهراس، ط، الثانية، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٣- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، ط-الأولى- ١٩٥١م- إستانبول.
٢٤٤- الوافي بالوفيات، للصفدي، باعتناء هلموت ريتر، و: س ديدرينج، دار النشر قراند ستاينر، ١٩٧٤م.
٢٤٥- وجيز الكلام ذيل دول الإسلام، للذهبي، وهو مخطوط.
٢٤٦- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
٢٤٧- اليوم الآخر -القيامة الكبرى للدكتور عمر الأشقر، ط-الرابعة، ١٤١١هـ، دار النفائس، عمّان.



فهرس الموضوعات